W. Scherer,

Der erste Clem

an die

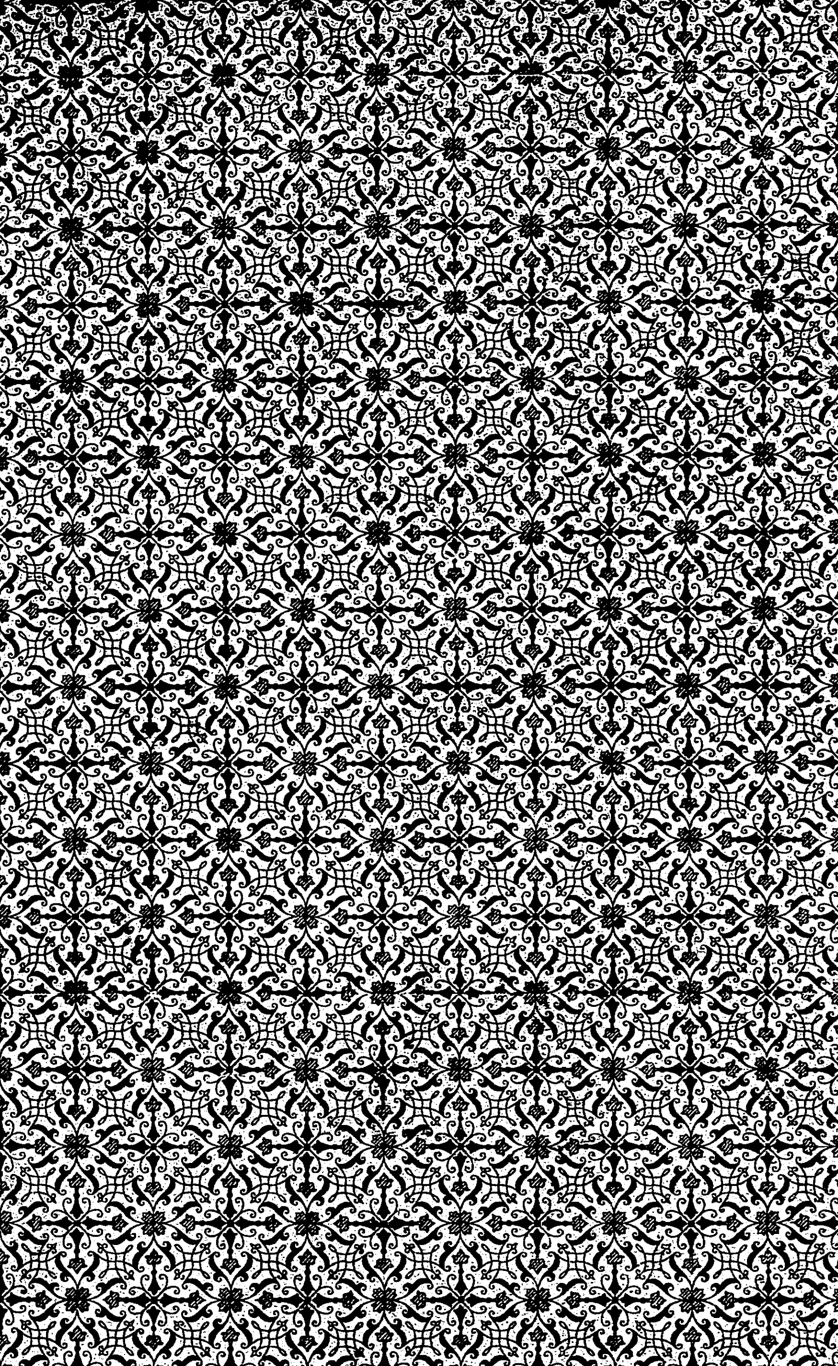


ӧf,

Clemensbrief

n die Corinther.





Der erste Clemensbrief

an die

Corinther,

nach seiner Bedeutung für die Glaubenslehre der katholischen Kirche

am Ausgang

des ersten christlichen Jahrhunderts

untersucht

von

Dr. theol. Wilhelm Scherer,
Präfekt am bischöflichen Knabenseminar Regensburg.

Motto: *Ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα.* 1 Cl. 7, 2.



Regensburg, Rom, New York & Cincinnati.
Druck und Verlag von Friedrich Pustet,
Typograph des heil. Apost. Stuhles.
1902.

Imprimatur.

Regensburg, den 24. April 1902.

Dr. **Fr. Xav. Leitner,** Vic. in Spir. Gen.

Sr. Hochwürden Hochwohlgeboren

Herrn Dr. Friedrich Abert

k. o. ö. Universitätsprofessor an der theologischen Fakultät Würzburg

in dankbarer Verehrung

ehrfurchtsvoll gewidmet

vom Verfasser

Vorwort des Verfassers.

Die moderne Kritik hat die Hegel'sche Lehre vom ewigen Fluss des absoluten Seins auch in das Christentum hereinzutragen versucht und gewöhnt sich daran, dessen geschichtliches Werden und Entwickeln als verschiedene sich ablösende Erscheinungsformen zu betrachten und allen positiven Kern davon abzuweisen. Wie wohl thut es da dem gläubigen Geiste, wenn er die ältesten Zeugen der Kirche prüft und immer mehr sich in der Gewissheit bestärkt, dass jene zwar in Lebendigkeit der religiösen Empfindung, im unmittelbaren Glaubensbewusstsein, in heldenmütiger Opferkraft uns vielfach beschämen, aber keineswegs im Wesen ihrer übernatürlichen Anschauung von uns sich unterscheiden. Diese Wahrheit durch das Beispiel des grossen römischen Bischofes am Ende des ersten Jahrhunderts zu erläutern, bildet den Zweck der folgenden Abhandlung. Als Text lag anfangs zu grunde die Ausgabe des Clemensbriefes von Knopf. Im Verlaufe der Drucklegung erst gelangte die neue römische Rezension in die Hände des Verfassers, während die Funk'sche Ausgabe bis vor kurzem nur in der Editio nova (1887) zur Verfügung stand und deshalb im Bestreben, die neuesten Erscheinungen zu würdigen, nicht ausschliesslich zur Verwendung

kam. Soweit es möglich war, wurde die besonders praktisch erscheinende Schreib- und Interpunktionsweise der Ed. Rom. berücksichtigt, welche sich sonst im wesentlichen als eine sorgfältige Wiedergabe der übrigen neuesten Ausgaben, besonders der Funk'schen darstellt. Wenn sich infolge dieser Einwirkung der verschiedenen Ausgaben einige Unregelmässigkeiten in den Text eingeschlichen haben, so möge der gütige Leser dies entschuldigen. Es drängt den Verfasser, diese schlichte Erstlingsfrucht einerseits jener Sedes Sapientiæ zu weihen, unter deren beglückendem Schutze sie im schönen Breisgau aufgekeimt, andererseits auf Erden sie dem Manne zu widmen, dessen beharrlicher Ermunterung und Anregung er vorzugsweise den Entschluss zum ersten wissenschaftlichen Versuch verdankt.

Regensburg, im Mai 1902.

Verzeichnis
der hauptsächlich benützten Ausgaben und Abhandlungen.

A. Ausgaben des Briefes.

F. H. Funk: Opera patrum apostolicorum, vol. I., Tubingæ, Editio nova, 1887; desgl. Ed. II Adaucta et emendata I, Tub., 1901.

Bibliotheca Sanctorum Patrum. Series prima, Patres Apostolici, vol. I., Romæ, Novembr. 1901 (Josephus Vizzini).

O. de Gebhardt und A. Harnack: Patrum apostolicorum opera, fasc. I., Lips. 1875.

E. J. Hefele, Patrum apostolicorum opera, ed. alt., Tubing., 1842.

A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. I. ed. II., Lips., 1876.

R. Knopf: „Der erste Clemensbrief", in Texte und Untersuchungen von Gebhard und Harnack, neue Folge V, 1, Leipzig, 1899.

J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part. I. C. Clement of Rome, vol. II., London, 1890.

D. Germanus Morin, Anecdota Maredsolana, vol. II. Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulæ versio latina antiquissima Maredsoli 1894.

B. Einschlägige Bearbeitungen und Aufsätze, welche im Text nicht mit vollständigem Titel angeführt sind.

A. Aall: Geschichte der Logosidee, Leipzig, 1899.

Allard: La situation légale des chrétiens pendant les deux premiers siècles, Revue des quest. hist. 1896 (p. 1 ff.).

Achelis: „Studien über das geistliche Amt" in Studien und Kritik. 1889 (S. 7 ff.).

Alzog, Patrologie, 4. Aufl., Freiburg, 1888.

Atzberger: Eschatologie, Freiburg, 1896.

— — Die Unsündlichkeit Christi, München, 1883..

Augusti: Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, VIII, Leipzig, 1826.

Bang: „Studien über den Clemensbrief“ in Stud. u. Kritik., 1898.

Baur, Lehrb. der christl. Dogmengeschichte, 2. Ausg., Tüb., 1858.

— — Vorlesungen über das Dogma der alten Kirche, 1. Abschnitt, Leipzig, 1865.

— — Ursprung des Episcopats, Tübingen, 1838.

— — Das Christentum und die Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 2. Ausg., 1863.

Bardenhewer: Patrologie, 2. Aufl., Freiburg, 1901.

Barthmann: in bibl. Studien, Tüb., 1897, II, 1: St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung.

S. Bäumer, O. S. B.: Das apost. Glaubensbekenntnis, Mainz, 1893.

H. Behm: „Das christliche Gesetztum der apostolischen Väter“ in Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, 1886.

J. Belser: Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte, Freiburg, 1897.

H. J. Bestmann: Geschichte der christl. Sitte, II. Teil, Lief. I. Die judenchristl. Sitte, Nördlingen 1883.

Beyschlag: Neutestamentliche Theologie II, Halle, 1892.

— — Aufs. in Studien und Kritiken, 1867, S. 636 ff.

Bendix: Kirche und Kirchenrecht, Mainz, 1895.

Bernheim: Lehrbuch der hist. Methode, Leipzig, 1894.

J. W. Bickell: Geschichte des Kirchenrechts, Giessen, 1843.

G. Bickell: Art. in Zeitschr. f. kathol. Theol., 1880. 84. 79.

— — Messe und Pascha, Mainz, 1877.

— — Art. in Kraus, Realencykl. „Liturgie“.

Bingham: Origines, t. I, Halæ, 1724.

Binterim: Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten, IV, Mainz, 1828.

F. Blass: „Über die verschiedenen Textformen in den Schriften des hl. Lukas“, neue kirchliche Zeitschrift, 1895, 712 ff.

H. Boese, S. J.: Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, Freiburg, 1895.

A. Brüll: „Über den Ursprung des Episcopates“ in theol. Quartalschrift, 1878. 80. 77.

— — Der erste Brief des Clemens von Rom, Freiburg, 1882.

— — Der Hirt des Hermas, Freiburg, 1882.

Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen, I, Zürich, 1856 ff.

Bunsen: Ignatius von Antiochien, Hamburg, 1847.

Cornely: Introd. spec. in Cl. Vet. et Nov. Test., Paris, 1887, bezw. 1886.

Caspari: Glaube an die Trinität, Leipzig, 1894. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, Christiania, 1866, 1869, 1875, 1879.

G. Courtois: L'Epître de Clément de Rome, Montauban, 1894.

Credner: Geschichte des neutest. Canons, herausgeg. v. Volkmar, Berlin, 1860.

— — Einleitung ins neue Testament, I, Halle, 1836.

Cremer: bibl. theolog. Wörterbuch der neutest. Gracität, 8. Aufl., Gotha, 1895.

Diestel: Geschichte des alten Testaments in der christl. Kirche, Jena, 1869.

Döllinger: Christentum und Kirche, Regensburg, 1860.

— — Die Eucharistie in den ersten drei Jahrh., Mainz, 1826.

Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre über die Person Jesu Christi, I, Stuttgart, 1843—45.

Dreyer: Undogmatisches Christentum, Braunschweig, 1888.

Duchesne: Les origines du culte chrétien, Paris, 1889. (Revue des quest. hist.)

— — Le liber Pontificalis. I, Paris, 1886.

Ehrhard: Die altchristliche Literatur, Freiburg, 1900.

Engelhardt: Das Christentum Justin des Märtyrers, 1878.

Ewald: Der Ausgang der Gesch. d. Volk. Israel, VII, Göttingen, 1868.

Franke: in Zeitschrift für luth. Theologie, 1841: de theologia in epistolae Clementis.

— — „Die neutestam. Grundlagen der Lehre von der Präexistenz Christi“ in Studien und Kritiken, 1887.

Friedlieb: Schrift, Tradition u. kirchl. Schriftausl., Breslau, 1854.

Friedrich: Zur ältesten Geschichte des Primats, Bonn, 1879.

F. Fritzsche: Libri apocryphi vet. Testamenti, Lips. 1871.

Funk: in theol. Quartalschrift, 1879. 77. 1900.

— — Das 8. Buch der Constitutiones, Tübingen, 1893.

— — Die ältesten Zeugen f. d. Primat, in hist. pol. Blättern, 1892.

Göpfert: Die Katholicität der Kirche, Würzburg, 1876.

N. Gihr: Das hl. Messopfer, 6. Aufl., Freiburg, 1897.

V. Gröne: Papstgeschichte, I, Regensburg, 1875.

Gundert: Der erste Brief des Clem. Rom. in Zeitschrift für luth. Theologie, 1853; 1854.

J. Gregg: The Epistle of St. Clement, London, 1899.

Hagenbach: Lehrbuch der Dogmengesch., I, Leipzig, 1867.

Theod. Harnack: Der christl. Gemeindegottesdienst, Erlangen, 1854.

Adolf Harnack: Art. in Sitzungsber. der k. preuss. Akademie der Wissensch., 1894.

— — Geschichte der altchristlichen Literatur, I, Leipzig, 1893.

— — Chronologie der Literatur, Leipzig, 1897.

— — Texte und Untersuchungen, II, 1886 über die Apostellehre.

— — Dogmengeschichte, I, 3. Aufl., Freiburg und Leipzig, 1894.

— — Texte und Untersuchungen N. F. V, 3. Die Pfaff'schen Irenäusfragmente, Leipzig, 1900.

— — Verschiedene Artikel in Zeitschr. für Theol. u. Kirche, 1894; theol. Literaturzeitung, 1876, 1889; Realencyklopädie für prot. Theologie, I, 741 ff. u. a. m.

Harduin: Conzilienakte, XI, Parisiis, 1715.

Hausrath, neutest. Zeitgeschichte, Heidelberg, 1868—74.

Hatch: Gesellschaftsverfassung der christl. Kirche von Harnack übersetzt, Giessen, 1883, mit zugehörigen Analekten Harnacks.

— — E. Essays in Biblical Greek, Oxford, 1889.

Hefele: Conziliengeschichte, I, 2. Aufl., Freiburg, 1873.

Hehn: Einsetzung des hl. Abendmahles, Würzburg, 1900.

Heyne: Quo tempore Hermæ pastor scriptus sit, Königsberg, 1872.

Hellwag: „Die Vorstellung von der Præexistenz Christi" in theol. Jahrb., 1848.

G. Heinrici: Die Christengemeinde in Corinth, Zeitschr. für wiss. Theologie, 1876.

E. Hennecke: „altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur", Leipzig, 1896.

Hergenröther: Kirchengeschichte, I, Freiburg, 1876.

Herzog: Des hl. Clemens von Rom Brief an die Corinther und d. hl. Polykarp Brief an die Philipper, Breslau, 1825.

Hilgenfeld: Die apostolischen Väter, I, Halle, 1853.

— — Hist. krit. Einleitung in das neue Testament, Leipzig, 1875.

— — Versch. Artikel, w. Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1886, S. 1 ff. Zum Ursprung des Episcopats u. a.

G. Hoberg: Die Psalmen der Vulgata, Freiburg, 1892.

C. Holl: Fragmente in Texte u. Untersuch. XX, 2, Leipzig, 1899.

Holtzmann: Lehrb. der hist. krit. Einleitung in's neue Testament, Freiburg, 1885.

— — Verschiedene Aufsätze in Zeitschriften.

Jacobi: Die beiden Briefe des Clemens von Rom in Stud. u. Krit. 1876, S. 715 ff.

Joël: Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang der zwei christl. Jahrhunderte, Breslau, 1883.

Jülicher: Zur Geschichte der Abendmahlsfeier, in Abhandlungen für Weizsäcker, 1892.

B. Jungmann: Dissertationes selectæ, I, Ratisbona, 1880.

Jungmann-Fessler: Institutiones patrol., I, Oenip., 1890.

Kahl-Richter: Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts, 8. Aufl., Leipzig, 1886.

Kagerer: Die Heiligkeit der Kirche, Regensburg, 1859.

Katholik: Mainz, verschiedene Artikel, ebenso

Kirchenlexikon: Art. „Clemens" u. a. 2. Aufl.

Kaufmann: Die Einheit, Katholicität und Apostolicität d. Kirche, Sulzbach, 1858.

Kattenbusch: das apostolische Symbol, Leipzig, 1894.

Kaulen: Einleitung in die hl. Schrift des alten und neuen Testaments, Freiburg, 4. Aufl. 1898.

Kayser: Über den sog. Barnabasbrief, Paderborn, 1866.

Kirsch: in Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengesch., I, 1 über die Gemeinschaft der Heiligen, Mainz, 1900.

Keppler: Das Johannesevangelium, Tübingen, 1881.

Kiehn: in theolog. Quartalschrift, 1894. Die lat. Übersetzung des Clemensbriefes.

Kliefoth: Die ursprüngliche Gemeindedienstordnung, I, Schwerin, 1858.

Köstlin: in theol. Jahrb., 1850. Zur Gesch. des Urchristentums.

Knödl: Hist. Analekten aus dem ersten Brief des Clemens Rom. an die Corinther. Stud. und Krit. 1862, S. 31 ff.

Knoop: Die dogmatische Lehre des Didache, Posen, 1888.

F. X. Kraus: Kirchengeschichte, 4. Aufl., Trier, 1896.

— — Roma sotteranea, 2. Aufl., Freiburg, 1879.

— — Geschichte der christl. Kunst, I, Freiburg, 1896.

— — Verschiedene Artikel in der Realencyklop., I, Freiburg, 1882 und in Zeitschriften.

Kuenen: Volksreligion und Weltreligion, Berlin, 1883.

Kuhn: Die Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit, Tübingen, 1853 bezw. 1857.

— — Katholische Dogmatik, I, 2. Aufl., Tübingen, 1862.

J. H. Kurz: Kirchengeschichte, I, 9. Aufl., Leipzig, 1885.

Lange: Geschichte der Entwürfe des Systems der Unitarier, in Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte, II, Leipzig, 1831.

J. Langen: Gesch. der röm. Kirche bis Leo I., 1. B. Bonn, 1881.

— — Die Clemensromane, Gotha, 1890.

Lagarde: Constitutiones Apostolorum, Lips., London, 1862.

Lechler: Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, 1. Aufl., Stuttgart, 1857.

J. Lehmann: Die clementinischen Schriften, Gotha, 1869.

Lemme: Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Clem. Rom. Jahrbuch für d. Theol., 1892.

Lingens, S. J.: Zur paulin. Christologie in Zeitschrift für kath. Theol., 1896.

Lipsius: De Clem. Rom. ep. ad Cor. priore disquisitio. Leipzig, 1855.

— — Verschiedene Artikel.

Lightfoot: The apost. fath. p. 1, vol. I, London, 1890.

Loening: Gemeindeverfassung des Urchristentums, Halle, 1888.

Loofs: Leitfaden der Dogmengeschichte, 2. Aufl., Halle, 1890.

Lübkert: Die Theologie der apostol. Väter, Zeitschrift für wiss. Theologie, 1854.

Lumper: Historia theologico-critica, p. I, Augsburg, 1783.

Lyranus, Nicolaus: Postillæ perpetuæ, Norimbergæ, 1481.

Mamachi: Originum et Antiquitatum, t. II, Rom, 1750.

Prinz Max von Sachsen: In Linzer Quartalschrift, 1899, IV.

Michiels: L'origine de l'Épiscopat, Louvain, 1900.

Möhler: Patrologie, Regensburg, 1840.

— — Einheit der Kirche, Tübingen, 1825.

— — Athanasius der Grosse, I, Mainz, 1827.

Monthaupt: Histor. Entwicklung und dogmatische Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi, Jahrb. f. prot. Theol., 1888.

N. Nilles, S. J.: In Zeitschrift für kath. Theologie, 1894, (Liturgie).

Nisius: In Zeitschrift für kath. Theologie, 1897. 99.

Nirschl: Patrologie, I, Mainz, 1881—85.

— — Die Theologie des hl. Ignatius, Mainz, 1880.

Nitzsch: Dogmengeschichte, I, Berlin, 1870.

P. Noesgen: Geschichte der Lehre vom hl. Geiste, Gütersloh, 1899.

Overbeck: Stud. zur Gesch. d. alten Kirche, Schloss Chemnitz, 1875.

Oswald: Lehre von den Sakramenten, I, 5. Aufl., Münster, 1894.

Petavius: De theologicis dogmatibus, tom. II, Antwerpen, 1700.

Seufert: Ursprung und Bedeutung des Apostolats, Leiden, 1887.

Probst: Liturgie der ersten drei Jahrhunderte, Tübingen, 1870.
— — Lehre und Gebet, Tübingen, 1871.
— — Sakramente und Sakramentalien, Tübingen, 1872.
— — Verschiedene Artikel, z. B. Katholik, 1872.

O. Pfleiderer: Paulinismus, Leipzig, 1873.

— — Urchristentum, Berlin, 1887.

Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, III. Auflage (soweit erschienen), Leipzig, 1896.

Renz: Opfercharakter der Eucharistie, Paderborn, 1892.

A. Resch: Agrapha in Texte und Untersuch., V, 4, Leipzig, 1889.
— — Ausserkanon. Paralleltexte zu den Evang., 1896—97.
— — Paralleltexte zu Johannes, München und Augsburg, 1896.

J. Réville: Études sur les origines de l'Épiscopat, Paris, 1891.
— — „Les Origines de l'Épiscopat" in der Bibliothèque de l'École des Hautes Études, V, Paris, 1894.

Ritschl: Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn, 1850.

Rothe: Anfänge der christl. Kirche, Wittenberg, 1877.
— — (Weingarten), Kirchengeschichte, I, Heidelberg, 1875.

J. Rohr: Paulus und die Gemeinde von Corinth in bibl. Studien, IV, 4, Freiburg, 1899.

Schanz: Lehre von den hl. Sakramenten, Freiburg, 1893.
— — Commentar in d. Lukasevangelium, Tübingen, 1883.

Scharfe: Die petrinischen Strömungen der neutestam. Literatur, Berlin, 1893.

Scholl: Entstehung des Papsttums, 2. Aufl., Bamberg, 1894.

Schliemann: Die Clementinen, Hamburg, (1849) 1844.

Schelstrate: Antiquitates eccl. Rom., t. I, Rom., 1692.

Schoell: Vom Vogel Phönix, Heidelberg, 1890.

Schenkel: Bibellexikon versch. Artikel (I, Leipzig, 1869).

Schmid: Lehrbuch der Dogmengesch., I, 4. Aufl., (Hauck) Nördlingen, 1886.

Schürer: Lehrbuch der neutest. Zeitgesch., Leipzig, 1874.
— — Geschichte des jüd. Volkes, III, Leipzig, 1898.

H. Schultz: Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha, 1881.

Schwane: Dogmengeschichte der vornizänischen Zeit, 2. Auflage, Freiburg, 1892.

Schwegler: Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen, 1846.

Seeberg: Zur Geschichte der Begründung d. Kirche, Dorpat, 1884.

J. N. Seidl: Der Diakonat in der kathol. Kirche, dessen Würde und hierarchische Entwicklung, Regensburg, 1884.

Seyerlen: Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde zu Rom, Tübingen, 1874.

— — Entstehung des Episkopats in Zeitschrift für praktische Theologie, 1887.

Ludwig Sobkowski: Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten, Würzburg, 1893.

Söder: Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens, 1881.

R. Sohm: Kirchenrecht, I, Leipzig, 1892.

De Smets: ‚L'organisation des églises chrétiennes jusqu' au milieu du troisième siècle' in Revue des quest. hist. 1888.

Spencer Jones: England and the Holy See, London, 1902.

J. Sprinzl: Theologie der apostolischen Väter, Wien, 1880.

V. Thalhofer: Liturgik, II, Freiburg, 1890—93 (I, 1883).

— — Biblioth. d. Kirchenväter „apostolische Väter", Kempten, 1869.

Thomas Aquin.: in ep. ad Hebr. Proleg.

Thomasius: Christl. Dogmengesch., I, Erlangen, 1874.

Thiersch: Die Kirche im apostolischen Zeitalter, 1858.

Tillemont: Mémoires pour servir à l' hist. eccl., I, Bruxelles, 1732.

Tischendorff: „Wann wurden unsere Evangelien verfasst?" Leipzig, 1866.

Trenkle: Einleitung in das neue Testament, Freiburg, 1897.

Uhlhorn: Art. „Clemens" in prot. Realencykl., I.

Volkmar: Handbuch der Einleitung in die Apocryphen, I, Tübingen, 1860—63.

— — Das Evangelium Marcions, Leipzig, 1852.

— — In theolog. Jahrbuch 1856: Clemens von Rom und die nächste Folgezeit, S. 287 ff.

Völter: Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Clemens von Rom, Berlin, 1900.

G. Wilhelm: Patrologia, Friburg., 1775.

Weingarten—Rothe: Kirchengeschichte (s. Rothe).

— — Zeittafeln, V. Aufl., Leipzig, 1897, ergänzt von Arnold.

Weiss: In Studien und Kritiken, 1859, S. 154 ff., theol. Literaturblatt, 1870, Sp. 781.

J. E. Weis: „Christenverfolgungen", München, 1899.

Weizsäcker: Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche, 2. Aufl., Freiburg, 1892.

— — Verschiedene Aufsätze.

Westcott: A general survey of the history of canon of the new Testament, 6 ed., Cambridge and London, 1889.

Wiegand: Wanderung durch die röm. Katakomben, Erlangen und Leipzig, 1893.

Wieseler: Jahrbuch für deutsche Theolog., 1877, 353 ff.

Wilmers, S. J.: De Christi Ecclesia, Ratisbon., Neo-Eboraci et Cincinnati, 1897.

— — De religione revelata, ebd., 1897.

Winterstein: Der Episkopat in den drei ersten christl. Jahrhunderten, Leipzig und Wien, 1886.

Wocher: Die Briefe der apostol. Väter Clemens und Polykarp, Tübingen, 1830.

Wrede: Untersuch. über den ersten Clemensbrief, Göttingen, 1891.

Th. Zahn: Geschichte des neutestam. Canons, I, Erlangen, 1888.

— — Forschungen zur Geschichte des neutestam. Canons (Supplem. III, Clementinum), Erlangen 1884.

— — Ignatius von Antiochien, Gotha 1873.

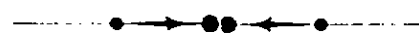
— — Der Hirt des Hermas, Gotha, 1868.

— — Verschiedene Artikel.

Zeller: Zur neutestam. Christologie im theol. Jahrb., 1842; 1847.

Zöckler: Zum Apostolicum-Streit, München, I, 1893.

— — in Biblische und kirchenhistorische Studien, München, 1895, I. II. Heft: Diakonen und Evangelisten.



Literargeschichtliche Einleitung.

Des göttlichen Weinstocks Ruhmeszeugen
preis' ich dich,
Clemens: Der Anker zieht ihn tief zum
Meeresschlund,
Er kommt zu Christus, uns'rer Hoffnung
Ankergrund.[1])

So feiert der Menaendichter[2]) im 9.—10. Jahrhundert den heiligen Clemens. Aber dieser Preisgesang ist nur eines der vielen Beispiele der hohen Verehrung, welche besonders das erste Jahrtausend der Christenheit dem grossen Manne gezollt hat. Ist es doch, als wäre sein Ruhm schon auf's innigste mit seinem Namen verknüpft, wie das kunstvolle Wortspiel[3]) des angeführten Hymnus andeuten will. Das christliche Altertum gibt ihm den Ehrennamen des „Apostels"[4]) und sieht in ihm den in den

---

1) *Θείας σε κλῆμα μάρτυς ἀμπέλου σέβω,*
Βληθεὶς ὁ Κλήμης εἰς βυθὸν σὺν ἀγκύρᾳ
Πρὸς Χριστὸν ἥκει ἄγκυραν τὴν ἐσχάτην.

2) Novemb. XXIV; (vgl. Patrol. græc. Migne f. 117, p. 178, wo das griechische Menologium vom 25. November Clemens feiert, und Lightfoot, s. Clement of Rome I. p. 199 f. s. a. d. römische Brevier vom 24. November). Einige der griechischen *μηναῖα* sind abgedruckt bei Christ (et Paranikas), Anthologia Græca, Lipsiæ 1871, S. 83; 101 ff. 264. Das unsrige s. ed. Venet. 1877 p. 159 sq.

3) *κλῆμα* — *Κλήμης* = der ruhmvolle.

4) Clem. Alex., strom. IV 17—19 u. a. cf. Hieron., in Is. 53, 13.

Spuren seiner Lehrer wandelnden Apostelschüler[1]); vom vierten Jahrhundert ab scheinen sich die Lobeserhebungen geradezu überbieten zu wollen:[2]) er heisst der „preiswürdigste", der „heilige"; zu seinem Andenken wird die berühmte Basilica gebaut, damit „eines solchen Priesters Hoheit unserer Erkenntnis zum Beispiel diene", wie Papst Zosimus von jener römischen Kirche schrieb.[3]) Spätere Jahrhunderte nennen ihn den „weisesten", den „edlen Jünger des grossen Petrus"; er zählt zu den „unerschütterlichen und göttlichen Säulen der Kirche."[4]) Wie sehr sein Ruhm gerade in Deutschland und Franken die Gemüter bewegte, hat uns Gregor von Tours geschildert[5]); verehrten ihn doch die Franken als den mittelbaren Begründer des Christenglaubens in ihren Gauen.[6]) Gerade im 11. Jahrhundert scheint die Begeisterung für ihn hier ihren Höhepunkt erreicht zu haben, da sich der erste deutsche Papst dieser Zeit Clemens II. nannte.

Woher stammte diese Verehrung, woher dieser Ruhm? Wohl waren es gerade im Abendland die falschen Schriften des Heiligen, welche einen Legendenkranz um seine Person gewunden und ihn dem ebenso kirchlich gläubigen, wie ritterlich romantischen Gemüt der Franken näher ge-

---

[1]) Irenæus hær. III 3. 3; Clem. Alex. strom. IV 105—121; Tertullian præscr. 32; Origenes, princ. II 3. 6. in Joann. VI c. 36; constitut. apost. VI. c. 3; VII. 46, 1. Petrus Alexandrin., de pœnitentia c. 9; Euseb., hist. Eccl. III, 4: *Παύλου συνεργὸς καὶ συναθλητής;* Epiphanius hæres. XXVII, 6.

[2]) Pseudo-Ignatius, Mar. 4. *ἀξιωμακάριστος Κλήμης ὁ Πέτρου καὶ Παύλου ἀκουστής.* Hieronym., de vir. ill. III. 5; adv. Jovinian., I. 12; in Isai. 52, 13 und andere.

[3]) Ep. II. c. 2. ut ad salutiferam castigationem tanti sacerdotis auctoritas præsenti cognitioni esset exemplo; cf. Hieron. de vir. ill. c. 15: nobis ejus memoriam usque hodie Romæ exstructa (ecclesia) conservat; und Gregor. Magn., oratio ad plebem (bei Gregor Turon., Histor. Franc. X. I.).

[4]) Georg Harmatolos, Chron. I, 9; Arsenius, De ss. Clemente et Petro Alexandrino; auch ‚*μακάριος*‘ gen. bei Justin. respons. ad orthodox. 74.

[5]) Histor. Francor. I, 56; de gloria mart. I. 35.

[6]) De Glor. mart. I, 56: Eutropius a beato Clemente episcopo fertur directus in Gallias.

bracht hatten. Damals entstanden die pseudoisidorischen Dekretalen, zu deren Fälschungen die unächten Briefe des Clemens reichlich verwendet wurden.[1]) Mit blendender Darstellung sind die Schicksale des so hochverehrten Mannes in den sog. Clementinen und Rekognitionen geschildert, und zwar waren es irrgläubige Männer, die jene Sagen erfanden und künstvoll ihre häretischen Ziele in glänzender Sprache versteckten.[2]) Muss es nicht zuletzt der Eindruck seiner Person gewesen sein, der die Herzen zur Verehrung hinriss, der die Irrlehrer zum Versuch reizte, mit Hilfe seines Namens Anhänger für ihre falschen Sätze zu werben,[3]) der aber andererseits auch zu frommer Täuschung Anlass gab, indem man kirchliche Anordnungen späterer Zeit auf den grossen Apostelschüler zurückführte?[4]) Es muss eine allgemeines Aufsehen erregende glänzende That gewesen sein, welche dem hl. Clemens jene eigentümliche Verehrung und gewissermassen Volkstümlichkeit im christlichen Altertum sicherte, und als solche That stellt uns die Geschichte jenen Brief hin,[5]) der als Grenzpunkt schweren Ärgernisses in der korinthischen, wie in der ganzen christlichen Kirche erscheint.[6])

Von diesem Schriftstück des christlichen Altertums gilt in ganz besonderer Weise das Wort des Terentius

---

[1]) Vgl. Langen, Die Clemensromane p. VI., P. Hinschius, Decretales Pseudoisidorianæ, p. 30—66.

[2]) A. W. Bickell, „Geschichte des Kirchenrechts“ Giessen 1843, S. 155.

[3]) Bardenhewer, Patrol. 1. Aufl., S. 44 ff. Langen, Clemensromane, S. 1 ff. Brüll, der erste Clemensbrief, S. 51 ff. Schliemann, die Clementinen, S. 76 ff. Döllinger, Christentum und Kirche, S. 322. Lehmann, die clement. Schriften, S. 52 ff.; 22 ff.

[4]) Vgl. die apostolischen Constitutionen, welche lange ihm zugeschrieben worden sind; siehe die Aufschrift derselben: „Clemens, Bürger und Bischof von Rom“; und ap. constitut. VI. 78.

[5]) Cf. Photius, Bibliotheca, c. 113: *Οὑτός ἐστιν ὁ Κλήμης . . . . οὗτος καὶ ἐπιστολὴν ἀξιόλογον πρὸς Κορινθίους γράφει;* und Theodor. Studita, Catechesis Chronica 11: *Οἱ γὰρ θεῖοι τότε τοῦ σωτῆρος ἀπόστολοι, ὡς εὕρομεν ἐν τοῖς θείοις συγγράμμασι Κλήμεντος.*

[6]) 1 Cl. c. 47, 7; vgl. 46, 9. Dies hat Völter nicht berücksichtigt, als er neuestens die Abstammung des Briefes vom hl. Clemens leugnete. Vgl. Die Visionen des Hermas etc., S. 31 f.

Maurus: habent sua fata libelli. Es soll hier versucht werden, seine Schicksale zu einem übersichtlichen Bild zusammenzustellen.[1])

Nach übereinstimmender Annahme der Gelehrten[2]) ist der Clemensbrief am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts in Rom verfasst und nach Corinth gesandt worden. Hier hielt man ihn in hohen Ehren, so dass er selbst beim öffentlichen Gottesdienst wie ein heiliges Buch vorgelesen wurde. Noch 50—60 Jahre (ca. 150) nach seiner Entstehung berichtet Hegesipp von dem nachhaltigen Eindruck, den der Brief auf die Corinther gemacht habe, indem seither die zuerst von Spaltungen zerrissene Gemeinde[3]) in der rechten Lehre verharrt sei.[4])

Die Lebendigkeit des Ausdrucks wie überhaupt der nachdruckvolle Hinweis auf den Clemensbrief deuten darauf hin, dass Hegesipp bei derselben Gelegenheit an das Schreiben erinnert wurde, welche 20 Jahre später Bischof Dionysius auf „alte Sitte“ *(ἐξ ἀρχαίου ἔθους)* zurückführte, indem nämlich der Brief in der gottesdienstlichen Versammlung vorgelesen zu werden pflegte.[5]) Damals entstand auch der sog. zweite Clemensbrief an die Corinther,

---

[1]) Die einzelnen Belege sind grösstenteils den Prolegomena der Herausgeber des Briefes namentlich Funk und Lightfoot, s. Clemens I. entnommen; s. auch Harnack, ‚Gesch. der altchristlichen Literatur‘ I, 1, S. 41 ff. u. Credner, Geschichte des Canons.

[2]) Näherhin schwankt man zwischen 93 und 97 p. Chr. s. Ehrhard, Die altchristl. Litteratur, I. Abteil., S. 68 ff. Bardenhewer, Patrologie, II. Aufl., S. 23 ff.

[3]) Euseb. H. E. III, 16: *καὶ ὅτι γε κατὰ τὸν δηλούμενον τὰ τῆς Κορινθίων κεκίνητο στάσεως ἀξιόχρεως μάρτυς ὁ Ἡγήσιππος.*

[4]) Euseb. a. a. O. IV. 22: Bericht von der Reise und den *πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασι* des Hegesipp, der in Verbindung mit einigen Worten über den Clemensbrief *(μετά τινα περὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς αὐτῷ εἰρημένα)* folgendermassen spricht: *καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ· οἷς συνέμιξα πλέων εἰς Ῥώμην καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανὰς ἐν αἷς συνανεπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ.*

[5]) Euseb. H. E. IV. 23.: *ἔτι τοῦ Διονυσίου καὶ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴ φέρεται ἐπισκόπῳ τῷ τότε Σωτῆρι προσφωνοῦσα . . . . ἐν αὐτῇ δὲ ταύτῃ καὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους μέμνηται ἐπιστολῆς δηλῶν ἀνέκαθεν ἐξ ἀρχαίου ἔθους ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας τὴν ἀνάγνωσιν αὐτῆς ποιεῖσθαι.*

welcher nichts anderes als den Eindruck der Persönlichkeit und Mahnungen des römischen Heiligen in Corinth darstellt.[1]) Frühzeitig wurde er deshalb letzterem als Verfasser zugeschrieben.[2])

Aber eine andere Beziehung liegt noch in Hegesipps Bemerkungen. Er scheint den Clemensbrief nicht als ein unbekanntes Schriftstück zu betrachten, welches er erst in Corinth hätte kennen lernen müssen.[3]) Daher muss die Kenntnis des Sendschreibens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und mit ihm zugleich die Überlieferung seiner Abfassung durch Clemens — *περὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς* (Heges. a. a. O.) — in Kleinasien, der Heimat des Hegesipp, schon verbreitet gewesen sein. In der That sehen wir den Brief um 110 schon in den Händen Polykarps, dessen Philipperbrief[4]) oft wörtlich mit ersterem zusammenstimmt.[5]) Die häufigen Stellen, welche der heilige Bischof von Smyrna aus unserem Briefe anführt, ohne deren Herkunft zu nennen, lässt uns einerseits auf die hohe Verehrung schliessen, welche ihn selbst gegen den hl. Clemens erfüllte, andererseits bestärkt sie uns in der Annahme, der Corintherbrief sei damals schon in Philippi und — bei dem innigen Liebesverkehr der apostolischen Gemeinden untereinander — auch in anderen christlichen Kirchen Kleinasiens verbreitet gewesen, also früh bereits über das ägäische Meer gewandert. Wir brauchen nicht mit Harnack[6]) die Pseudoclementinen zu Hilfe zu

---

[1]) Derselbe nimmt auch mehrmals auf I. Clem. Bezug; ebenso die epist. ad Jacobum, vgl. Harnack, prolegg. p. LVII sq. s. ep. II. Cor. . . 11 und ep. I., c. 15, 34.

[2]) Vgl. Eusebius, H. E. III, 38. Bardenhewer, a. a. O., S. 26 u. 36.

[3]) Harnack muss, wenn er die Bedeutung des Hegesippuszeugnisses für die clementinische Abfassung leugnet, um so eher dies zugeben (cf. Harnack, patr. app. opera fasc. I, Lips. 75, p. LX, A. 4 f.).

[4]) Dieser muss bald nach dem Tode des h. Ignatius († 107) verfasst sein, da Polykarp c. 13, 2 um Nachricht darüber bittet.

[5]) Siehe die zahlreichen Stellen bei Funk, opera patr. apostol. vol. I. prolegom. XXVII f.

[6]) A. a. O. p. LXII, A. 6, sub n. 1.

nehmen, um die vom hl. Irenäus so klar ausgesprochene Überlieferung des Briefes zu erklären. Das Verhältnis des Bischofes von Lyon[1]) zu seinem einstigen Lehrer Polykarp sagt uns besser, wo wir die Quelle des Irenäusberichtes zu suchen haben, und das Lob der *ἱκανωτάτη γραφή*, welches Irenäus dem Clemensbriefe, wie dem des hl. Polykarp in gleicher Weise spendet,[2]) zeigt, dass er beide Sendschreiben zur Hand gehabt und verglichen hat. Zur Zeit des Eusebius von Cäsarea ist der Brief so verbreitet, dass dieser Kirchengeschichtsschreiber von dessen allgemeinem Gebrauch in gottesdienstlichen Versammlungen berichten kann.[3]) Und zwar hält Eusebius dies für eine alte Sitte;[4]) denn den zweiten Clemensbrief verwirft er, weil die Alten ihn nicht — wie den ersten *ὁμοίως τῇ προτέρᾳ* — gebraucht hätten.[5]) Bald finden wir beim hl. Basilius von Cäsarea, einem der Nachfolger des Eusebius auf dem dortigen bischöflichen Stuhle, den ersten Clemensbrief auch zum erstenmal zum Zwecke eines dogmatischen Beweises gegen die Pneumatomachen angeführt.[6])

Bei dieser kleinasiatischen Überlieferung bis in's vierte Jahrhundert haben wir drei Punkte besonders zu berücksichtigen. Der erste ist die grosse ungeteilte Wertschätzung des Briefes. Noch Eusebius nennt ihn *μεγάλη τε καὶ*

---

[1]) Ep. ad Florin. b. Euseb. H. E. V, 20.; hær. IV, 3, 4.

[2]) Ir. hær. III, 3, 3. (Græce ap. Euseb. H. E. V, 6, 2 sq. s. hær. III, 3. 4, sowie ep. ad Florin.) vgl. II, 22, 5; s. Boese, Glaubwürdigkeit unserer Evangelien S. 21 f; 54 f.

[3]) H. E. III. 16: *Ταύτην δὲ (*sc. *Κλήμεντος ὁμολογουμένην ἐπιστολήν) καὶ ἐν ταῖς πλείσταις ἐκκλησίαις ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δεδημοσιευμένην πάλαι τε καὶ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς ἔγνωμεν.*

[4]) Vgl. *πάλαι* in voriger Stelle, u. Martène de antiquis eccl. vit. I. p. 134.

[5]) A. a. O. III, 38: *Ἰστέον δε ὡς καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή· οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα ὅτι μηδὲ καὶ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν.*

[6]) Basilius († 373) de spir. s. c. 29, cf. 1 Cl. 58, 2. Früher, vor Entdeckung des cod. Constantinopol. 1875, hatte man diese Stelle des Clemensbriefes nicht. Hefele hatte aber richtig eben aus Basilius vermutet, dass sie sich im Briefe befinden müsse. (cf. Hefele, patr. app. opp. XXV.)

θαυμασία.[1]) Der andere Umstand ist der, dass man ihn immer streng vom zweiten Brief schied, wie wir aus Eusebius erkannt haben, und endlich, dass man ihn trotz des kirchlichen Gebrauches doch nie den kanonischen Schriften beizählte,[2]) ja nicht einmal als apokryphen Bestandteil der Schriftsammlung betrachtete. Als Eusebius nach sorgfältigster Untersuchung der Quellen den Canon der heiligen Bücher zusammenstellte, liess er die clementinischen Schriften vollständig aus;[3]) und wenn noch Zweifel über die Berechtigung derselben, zugleich mit den biblischen Urkunden gezählt zu werden, fortbestanden hatten, beseitigte solche das Conzil von Laodicea (zwischen 343 und 381),[4]) welches endgiltig die Zahl der für den öffentlichen Gebrauch der Kirche bestimmten Schriften festsetzte.[5])

Während wir die Grundsätze des Eusebius bez. des Schriftkanons und damit die Ausschliessung des Clemensbriefes aus demselben auch in der Kirche von Jerusalem geteilt finden (um 347 Cyrill),[6]) können wir eine ganz ver-

---

[1]) A. a. O. III, 16.

[2]) Dionysius berichtet in seinem Schreiben an Papst Soter — oben — dass man in Corinth ebenso den Brief dieses römischen Bischofs vorlesen werde, wie den des hl. Clemens. Daher kann aus dem kirchlichen Gebrauch noch nicht auf den kanonischen Charakter geschlossen werden, wie Zahn will; denn Soters Sendschreiben wird doch Zahn nicht für kanonisch erklären wollen (s. unten über Zahn).

[3]) H. E. III, 25; vgl. Vita Constantini 2, 9.

[4]) Hefele, Conziliengeschichte I., 2. Aufl., S. 749.

[5]) Can. 59: *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης;* can. 60 werden die betr. Schriften aufgezählt ohne Clementinen. Cf. Bickell in „Studien u. Kritiken" 1830, III, S. 591 ff. Spittler in „d. kritischen Untersuchungen" 1777 (neugedruckt bei Wächter B. 8, S. 66) und nach ihm Credner, Gesch. des neutest. Canons S. 217 ff. haben die Ächtheit des Canon 60 in Zweifel gezogen, aber ohne durchschlagenden Grund „den vielen Handschriften und Citaten gegenüber, die für den 60. Canon sprechen". (Hefele, a. a. O. S. 777.) Ihm entspricht conc. Carthag. III. (a. 397) can. 47 oder 36.

[6]) Cf. Cyrill. Hierosol. cat. 4. *περὶ τῶν θείων γραφῶν.* Er hat Eusebius bei der Anlage der kanonischen Sammlung sicher unterstützt. Die scheinbaren Abweichungen von letzterem erklären sich daraus, dass Eusebius wissenschaftlich vorgegangen war, während Cyrill bestrebt war, „populär" zu sprechen; aber in der Sache sind sie eins. (Cf. Credner, Gesch. d. neutestamentl. Canons S. 213 f.)

schiedene Überlieferung des Briefes, in seiner Beziehung zu den kanonischen Schriften, in der alexandrinischen und noch mehr in der syrischen Kirche erkennen. Hier erscheinen, um mit Alexandrien zu beginnen, zunächst von Anfang an die beiden Clemensbriefe an die Corinther zusammengefasst. Daraus können wir wohl entnehmen, dass unser Brief nicht vor Entstehung des anderen nach Ägypten kam.[1]) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der alexandrinische Clemens, welcher eine grosse persönliche Verehrung zu seinem grossen Vorgänger im Namen[2]) hegte, beide Sendschreiben nach der berühmten Katechetenschule brachte, nachdem er sie in Griechenland zu Athen kennen gelernt hatte.[3]) Doch weiss er nur um die Ächtheit des einen Briefes; denn er spricht von *ἡ ἐπιστολή, ἡ πρὸς Κορινθίους Ῥωμαίων ἐπιστολή, ὁ ἀπόστολος Κλήμης λέγει ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ.*[4]) Diesen Umstand müssen wir beachten, wenn es sich darum handelt, ob der Clemensbrief in der alexandrinischen Kirche wirklich als kanonische Schrift betrachtet wurde. Zahn hat sich dieser Ansicht zugeneigt.[5]) Aber bedenken wir, wie sowohl Clemens, als Origines,[6]) Dionysius von Alexandrien,[7]) Petrus von Alexandria[8]) nur den ersten Brief des hl. Clemens anführen, während sie den andern ganz bei Seite lassen, so kann die Stellung beider Schriftstücke im sog. codex Alexandrinus, wo sie mit und nach den heiligen Urkunden aufgezählt werden, keinen Beweis für die kanonische Bedeutung des einen

---

[1]) Dass er in ep. Barnab. benützt wurde, lässt sich nicht erweisen (vgl. die Stellen bei Hilgenfeld, nov. test. extra can. XXIII ss.)

[2]) Euseb. H. E. V, 11: *Ἀλεξανδρείας ἐγνωρίζετο Κλήμης ὁμώνυμος τῷ πάλαι τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἡγησαμένῳ φοιτητῇ τῶν ἀποστόλων;* VI, 13. strom. IV, 17—19.

[3]) Epiph. Hær. 32, 6 lässt annehmen, dass Clemens in Athen geboren und erzogen war. Jedenfalls kam er später auf langen Reisen auch nach Griechenland.

[4]) Strom. IV, 105; V, 80.

[5]) Geschichte des neutest. Canons I, S. 351 cf.; dagegen Funk, in Tüb. Quartalschr. 1877, S. 490 ff.

[6]) † 253 de princ. II, 3. 6; in Ezech. VIII, 3.

[7]) Um 260 ep. ad Hierac. b. Euseb. H. E. VII, 21.

[8]) Um 306. De pœnitentia, c. 9.

ächten Briefes in Alexandria bieten. Denn da der zweite sicher nicht als kanonische Schrift angesehen wurde, — sonst hätten ihn doch die Väter nicht so sehr vernachlässigt —, und doch trotzdem zu den heiligen Schriften im Codex hinzugefügt wurde: so ist auch kein zwingender Grund einzusehen, weshalb man dann dem ersten Brief wegen der gleichen Ehre diese Eigenschaft in Alexandrien zuerkannt hätte. Hiezu kommt noch ein anderer Umstand: Athanasius der Grosse hat in seiner Aufzählung der kanonischen Bücher beide Briefe ganz übergangen.[1]) Wie hätte er dies thun dürfen, wenn dieselben nach der alexandrinischen Überlieferung hätten hinzugerechnet werden müssen!

Diese Nichtbeachtung seitens des hl. Athanasius war wohl die Ursache, weshalb unser Schriftstück überhaupt seither in der dortigen Kirche an Ansehen verlor.[2]) Nur Didymus der Blinde[3]) führt ihn noch kurz an, und Euthalius im 5. Jahrhundert[4]) scheint ihn gekannt zu haben — wenigstens als Schriftstück des christlichen Altertums.[5]) Dann verschwindet der Brief in Alexandrien, die Pseudoclementinen haben ihn verdrängt (cf. Timotheus von Alexandria um 457 ‚testimonia patrum'), sowie auch die apostolischen Constitutionen, bis im Jahre 1098 der sog. Codex Alexandrinus mit den heiligen Schriften und den beiden Clemensbriefen dem dortigen Patriarchen wieder

---

[1]) Ep. fest. 39.

[2]) Im späteren Verzeichnis des Cosmas Indicopleustes ist der Brief übergangen. (6. Jahrh. topograph. l. 7.)

[3]) Vor 392 expos. in ps. CXXXVIII vergl. Cl. 1. Cor. 20.

[4]) Um 460 Argum. epist. ad Hebræos — wenn er überhaupt als Alexandriner zu rechnen ist (cf. Bardenhewer, Patrol. 2. Aufl. S. 471). Er vergleicht den Hebräerbrief mit dem des hl. Clemens: *τοῦ γὰρ καὶ σώζει τὸν χαρακτῆρα.*

[5]) Er könnte seine Bemerkung ebenso aus Eusebius geschöpft haben (s. b. Lightfoot a. a. O. p. 182), ohne den Brief selbst zu kennen. Sein Ausdruck erinnert zum mindesten sehr an Eusebius H. E. III. 37, (38), der, wie Euth. vorher die Streitfrage der Abfassung durch Lukas oder Clemens darlegt und sich für letzteren entscheidet, weil *τὸν ὅμοιον τῆς φράσεως χαρακτῆρα . . . ἀποσώζειν* (sc. *εἴη ἀληθές*.)

geschenkt wurde.[1]) Hier bewahrte man ihn auf, bis Cyrillus Lukaris, seit 1602 selbst auf dem Patriarchenstuhl von Alexandrien, das kostbare Schriftstück mit nach seinem neuen Sitze in Constantinopel nahm und dasselbe von hier aus dem englischen König Karl I. schenkte.[2]) Diese Geschichte des Briefes in Alexandria dürfte übrigens ein schweigendes Zeugnis für das Alter des Codex Alexandrinus sein; denn wenn wir die Stellung des hl. Athanasius zum Clemensbriefe erwägen, andererseits die Aufnahme des Briefes in den Codex zugleich mit den kanonischen Schriften, sind wir versucht, die Entstehung desselben in die Zeit vor jenem Osterbrief des hl. Athanasius zu setzen, der eben Klarheit in die entstandene Ungewissheit bringen wollte, während die Überlieferung, welche dem Codex zu grunde lag und den zweiten Corintherbrief sogar mit in den Canon, wenigstens als Anhang versetzte, bis Origenes und Clemens Alexandrinus zurückreichen muss.[3]) Zu bemerken ist, dass auch die äthiopische Kirche — wohl von Alexandrien aus — in einem Anhang des Canons die „Clementia"[4]) aufgenommen hat. Der Herd der Fälschungen, welche die reine Überlieferung des Clemensbriefes so sehr beeinträchtigten, scheint in Syrien gewesen zu sein.[5]) In den ersten Jahr-

[1]) Das Datum ist ungenau im Cod. selbst vermerkt. Donum datum cubiculo Patriarchali anno 814 Martyrum. † A. D. 284 (= 1098) (vgl. Knopf S. 3).

[2]) Das Verfahren des Patriarchen ist ein Beweis für die Gleichgiltigkeit, mit der die alexandrinischen Christen sich ihrer literarischen Schätze berauben liessen. Seit 1757 befindet sich der Cod. im britischen Museum. Am Schluss ist ein Blatt herausgerissen, dessen Inhalt erst durch Auffindung des Cod. Const. 1875 durch Patriarch Bryennios von Constantinopel ergänzt werden konnte.

[3]) Cf. über die Zeit der Entstehung Knopf, der erste Clemensbrief, S. 3. Der Cod. Alex. hat den (arabisch geschriebenen) Zusatz „manu Theclæ nobilis familiæ feminæ Ægyptiæ paulo post concilium Nicaenum. Das Kloster der Thecla Seleucensis, worauf diese spätere Beifügung hinweist, blühte besonders unter Gregor Naz. (Hilgenfeld a. a. O. XI.)

[4]) Cf. Credner, Geschichte des neut. Canons S. 409.

[5]) Lehrreich dürfte hier die Bemerkung Morins sein, dass bei den Schrifttexten die lateinische Übersetzung am meisten mit der syrischen übereinstimmt. (Anecdota Marcedsolan. Prolegomena, p. XIII.)

hunderten von Ignatius an — wenn wir ihn zu den sichern Gewährsmännern rechnen dürfen[1]) — Theophilus[2]) bis Ephräm († 373)[3]) vermögen wir keine fremdartige Beeinflussung der Überlieferung des Briefes wenigstens im wesentlichen Masse zu beobachten. Aber nach dem Tode Ephräms begann die Herrschaft der Pseudoschriften, deren Macht sich selbst Epiphanius[4]) auf seiner Meeresinsel nicht erwehren konnte, und die gleich einer Flutwelle immer weitere Kreise zog, zuerst nach Alexandrien drang, (cf. Timotheus — um 457 — testimonia patrum)[5]), endlich aber auch über das Meer in's Abendland gelangte, wo sie sich, gleich den späteren Isidorischen Dekretalen, ziemlich lange behaupten konnte.

Es ist ein Doppeltes auffällig an der syrischen Überlieferung: Vor allem, dass sie von monophysitischen Parteigängern fortgeleitet wurde. Man vergleiche Severus von Antiochien[6]) sowie die sogen. „anonymen syrischen Schriftsteller"[7]) des 6. bezw. 7. Jahrhunderts; dann aber beachte man im cod. Syriacus, der, aus dem siebenten bis

---

[1]) Cf. ad Polyc. 5, 2 u. Cl. c. 38, 2; Eph. 15, 2 u. Cl. 21, 7; Eph. 15, 3 u. Cl. 27, 3. Letztere beide Stellen sind auffallend, weil den gleichen Bibelabschnitten beiderseits entnommen. Die Stellen sind zusammengetragen bei Lightfoot, The apostolic fathers Part. I, vol. I, p. 149.

[2]) Lightf. a. a. O. p. 155; siehe ad Autol. I, 13, vgl. Cl. 23, 24., Autol. 3, 19 u. Cl. 7.

[3]) De humilitate 33, s. Cl. c. 10; 11; 12; 40., de virtutibus et vitiis 3, s. Cl. 49, 50.

[4]) † 403. cf. hær. XXX, 15; in XXVII, 6 ist I. Clem. angeführt, doch so, dass zwischen ihm und den unächten Briefen kein Unterschied gemacht ist.

[5]) Hieher gehören wohl auch die apostolischen Canones, wenn sie — cf. Bardenhewer, a. a. O., S. 307—8 — wirklich syrischen bezw. palæstinensischen Ursprungs sind. Sie stimmen in ihrer Anerkennung der „zwei Briefe des Clemens" (can. 85) mit der späteren syrischen Überlieferung derart überein, dass man beinahe versucht ist, eine Abhängigkeit der letzteren von jenen anzunehmen; cf. Kaulen, Einleitung S. 41.

[6]) Adv. Joannem Grammaticum — um 513—18 — führt I. u. II. Clemens in gleicher Weise an.

[7]) Demonstrationes patrum; excerpta patrum bei Lightfoot.

zwölften Jahrhundert stammend,[1]) endlich von R. L. Bensly 1876 zu Cambridge entdeckt worden ist, die ganz eigentümliche Anordnung des Inhaltes. Hier stehen nämlich die beiden Clemensbriefe nicht nur in Verbindung mit den kanonischen Schriften, sondern sogar auf's innigste mit denselben vermischt, vor den paulinischen Sendschreiben, und zwar ist bei ihnen die gleiche Einteilung der Festtagslesungen angewandt, wie bei den heiligen Büchern. Bedenken wir die Äusserungen der rechtgläubigen Kirche durch Athanasius, durch Eusebius, sowie die Synode von Laodicea,[2]) nicht zu reden vom Abendland und dem römischen Stuhl: so ergibt sich der einfache Schluss, dass wir es bei dieser Handschrift mit einer Urkunde zu thun haben, welche den Trotz einer irrgläubigen Partei ausspricht.[3]) Darum redet noch im 13. Jahrhundert Barhebräus[4]) im Zusammenhang mit den kanonischen Briefen von „octo libri mysticorum Clementis" und „actus apostolorum."

Inzwischen hatte sich die morgenländische Überlieferung fortgepflanzt. Die Sturmflut des Arianismus ging darüber hinweg. Wer möchte leugnen, dass die Reinheit des Textes dadurch etwas gelitten haben könnte, zumal wir über seine Gestalt aus dem 5. Jahrhundert keinerlei Nachricht besitzen, falls wir nicht Pseudojustinus dahin rechnen können.[5])

---

[1]) Je nachdem die Schule, welcher die Handschrift entstammt (Jakob von Edessa Ende 7. oder Anf. 8. Jahrh.), oder vielmehr die Zeit ihrer Vollendung (12. Jahrh.) in's Auge gefasst wird. Cf. Funk, Prolegom. S. XXXI und Knopf, a. a. O. S. 7—8.

[2]) Cf. auch Cosmas Indicopleustes, topographia christiana l. 5.; um 535 Anastasius Sinaita hodeg. Philastrinus hær. (patr. lat. XII, 1111 sq.)

[3]) Dieser Umstand wäre wohl bei Beurteilung des Wertes der Handschrift zu würdigen.

[4]) Gregorius Abulfaradsch (bei Angelo Mai, Script. vet. nov. coll.; vgl. Credner, Geschichte des neutest. Canons, wo die Stelle Gregors angeführt ist. S. 404.)

[5]) Respons. ad Orthodox. 74. Es ist nur sicher, dass die Schrift in die Zeit nach dem Nicaenum fällt (s. Bardenhewer 2. Aufl. S. 48—9; Harnack, Gesch. d. alt. Literatur bis Iren. II, 1, S. 513 ff.). *ἐκ τῆς παρούσης καταστάσεως τὸ τέλος ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ πυρὸς κρίσις τῶν ἀσεβῶν καθά φασιν αἱ γραφαὶ . . . καθὼς φησιν ὁ μακάριος Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ.*

Jedenfalls ist letztere Schrift ein schönes Zeugnis dafür, dass der Clemensbrief damals noch in den Händen der rechtgläubigen Partei blieb und sich unberührt von den syrischen Einflüssen erhielt; der zweite Brief konnte sich ihre Anerkennung nicht erwerben (cf. *ἐν τῇ ἐπιστολῇ*). Erst das Trullanum tastet die Überlieferung an und zählt mit der Anerkennung des 76. bezw. 85. apostolischen Canons die beiden Clemensbriefe im Anschluss an die kanonischen Schriften auf.[1]) Im nördlichen Kleinasien ist der Brief seit dem Brande der kostbaren Bibliothek in Cæsarea (um 600) verschollen. Dagegen pflanzt sich die Überlieferung im 6. Jahrhundert in Constantinopel fort, wo Leontius[2]) und Johannes den Brief als etwas allgemein Bekanntes anführen[3]) — *τοῦ ἁγίου Κλήμεντος Ῥώμης ἐκ τῆς πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς* etc. — ebenso Gobarus[4]) und fast zugleich mit ihm[5]) der Archimandrit Dorotheus.[6]) Eine neue Zeit der Blüte war angebrochen. Es ist die Zeit, in der sich die Lobeserhebungen auf den Verfasser des Briefes gleichsam überbieten, da der Bekenner Maximus seine Reden mit den Worten des Heiligen würzt,[7]) da Johannes Damascenus[8]) die Geistesschätze der Vorzeit vergleicht und neben deren kostbarem Inhalt auch die Schönheit der Briefe zu würdigen sucht, bis Georg Syncellus[9]) nochmals die allgemeine Aufnahme des Briefes in der Kirche mit dem Hinweis

---

[1]) Conc. Trullanum 692 can. 2; aber man beabsichtigte ebensowenig wie später Nicaen. II denselben wirklich kanonisches Ansehen beizumessen. (Der cod. Const. enthält die Briefe sogar ohne die hl. Schriften.

[2]) Leontius ist wohl derselbe wie Leontius von Byzanz Mitte des 6. Jahrh. cf. Bardenhewer a. a. O. S. 480—82.

[3]) Sacrarum reliquiarum lib. II bei A. Mai, Scriptorum Vet. Coll. VII, p. 84.

[4]) Bei Photius, Bibliotheca 232.

[5]) Beide um 600.

[6]) Doctrina 23.

[7]) Cf. Maxim. serm. 49 (um 660).

[8]) † 754, cf. sacra Parallela in den „Fragmenten“ von Holl, S. 1 ff.

[9]) Um 800.

auf das Zeugnis Hegesipps gewährleistet,[1]) während der Studite[2]) und Hamartolos[3]) im Preis der „göttlichen Schriften“ des „weisen Römers“ wetteifern.

Ein dauernder Ehrenplatz in der griechischen Kirche schien ihm durch die Anerkennung des Photius[4]) gesichert zu sein. In der That wusste ihn das zehnte Jahrhundert wohl zu gebrauchen,[5]) und vom 11. Jahrhundert berichtet uns der sorgfältig ausgearbeitete Codex Constantinopolitanus,[6]) dass der Brief noch nicht in Vergessenheit geraten war, während auch Nicon monach. Raithens. um 1060 Auszüge aus beiden Corintherbriefen machte.[7]) Und doch scheint er nun mehr und mehr nur ein Gegenstand der Geschichte zu werden. Es vermischen sich mit den Berichten über ihn auch die über die Pseudoclementinen,[8]) und hatte schon Nicephoros von Constantinopel (um 828 †) die reine Überlieferung durchbrochen, indem er die Pseudoclementinen nebst den Briefen im Canon aufzählte,[9]) wie er sie in der von ihm aufgefundenen antiochenischen Stichometrie vom 6. Jahrhundert[10]) angetroffen hatte, suchte

---

[1]) Chronographia, übersetzt von Anastasius Biblioth. (Hist. eccl. Migne Patrolog. gr. 108, 1297 † 879.) Über Anastasius selbst siehe dessen historia de vitis Romanorum pontific. Mogunt. 1602 p. 44—47: hic (sc. Clemens) fecit duas epistolas, quæ catholicæ nominantur.

[2]) Theod. Stud. († 826) Catechesis Chronica 11.

[3]) Georg. Hamartolus, um 850, Chronic. I, 9.

[4]) Bibliotheca c. 113; 126.

[5]) Cf. Arsenius, De ss. Clemente et Petro Alex. Antonius Melissa c. a. 900. Loci communes II. 73 — wohl nur eine Abschrift aus d. loci comm. d. Maximus serm. 49.

[6]) Nach byzantinischer Zeitrechnung a. 11. Juni 6564 = 1056 n. Chr. vollendet (laut Angabe der Handschrift. s. Knopf, a. a. O. S. 5 f.).

[7]) I. Cor. c. 14, 46; II. Cor. c. 3. (Hilgenfeld, nov. test. extr. can. rec. I. p. XXXII.)

[8]) Cf. Zonaras, Alexius Aristenus bei Beveregius, synodic. I, p. 57 zählen die beiden Clemensbriefe nebst den *διαταγαὶ αἱ διὰ τοῦ αὐτοῦ Κλήμεντος* (Alexius) als Bestandteile des neuen Testaments auf.

[9]) Cf. Synopsis scripturæ sacræ eines späteren Byzantiners um 1000; aber der eigentliche Sinn des Nikephorus ist nicht vollständig aufgehellt, cf. Harnack, a. a. O. LXXI, 28.

[10]) Also syrische Einflüsse der Grund der Verirrung byzantinischer Überlieferung; cf. Credner, Gesch. d. Canons.

Nicephorus Callisti[1]) um 1330 die ganze bereits geschädigte Überlieferung nochmals herzustellen, indem er Clemens und die „übrigen Apostelschüler“ aus dem Canon strich. Clemens und sein Brief sind nun lediglich der Geschichte angehörig. Während im fernen Armenien eine Stimme des 13. Jahrhunderts[2]) dem Briefe in der dortigen Kirche Zeugnis gibt, scheint er in Constantinopel verschollen zu sein; das Concilium Constantin. 1672 kennt nur mehr *διαταγμαὶ τοῦ Κλήμεντος.*[3])

Aber wir haben erst die Schicksale des Briefes im Morgenland betrachtet, und nur vorübergehend gestreift, dass er von hier aus durch Cyrillus Lukaris dem Abendlande geschenkt worden ist. War er denn vorher nicht im Besitz der lateinischen Kirche? Gesetzt auch, es wäre richtig, dass die lateinische Übersetzung aus dem 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts stammt;[4]) jedenfalls hat das Abendland im ersten Jahrtausend keinen besonderen Gebrauch davon gemacht. Hippolyt scheint nur vom alexandrinischen Clemens zu reden, da er von den Väterzeugen der Gottheit Christi spricht *(ἐν οἷς θεολογεῖται Χριστός)*[5]). Denn die Stellung des Clemensnamens bei seiner Aufzählung ist nach den Vätern des 2. Jahrhunderts (*Ἰουστίνου καὶ Μιλτιάδου καὶ Τατιανοῦ καὶ Κλήμεντος* etc.), auffallend ist auch die Verbindung des ersten mit den Pseudoclementinen in der Übersetzung. Wie wäre dies möglich gewesen, zur Entstehungszeit der unächten Schriften im 2. bezw. 3. Jahrhundert? Müssen wir nicht einen grösseren Zeitabstand für notwendig halten, bis sich dieselben als zusammengehörig im christlichen Bewusstsein einbürgern konnten?

---

[1]) Hist. eccles. II, 45, 46. (14. Jahrh.) Ähnlich wie auch cod. Const. die Clemensbriefe aufweist ohne die kanonischen Schriften. Man sieht daraus, dass man die Bestimmungen des Trullanums (oben) über can. 85 apostol. nicht zu sehr betonen muss.

[2]) Mehitar von Aïrivank: Clemens episcopus Romæ et discipulus apostolorum docuit hæc in sua epistola ad Corinthios, siehe Mémoire de st. Pétersbourg, Academie 1869 tom. XIII. Nr. 5, S. 12.

[3]) Cf. Hardouin, act. Conc. XI p. 279.

[4]) In Anecdota Maredsolana, II. Band.

[5]) Labyr. b. Euseb. etc. hist. eccl. V, 28. Mign. patr. lat. 61, 397.

Anfang des Jahres 1894 hat der Benediktiner Germain Morin die lateinische Handschrift des ersten Clemensbriefes herausgegeben, die er Ende 1893 im Priesterseminar zu Namur gefunden hatte.[1]) Man glaubte in dieser Handschrift den Beweis entdeckt zu haben, dass der Brief sofort oder wenigstens ein halbes Jahrhundert nach seiner Abfassung in's Italische übersetzt und so ununterbrochen in der abendländischen Kirche erhalten worden sei.[2]) Aber die Hauptgründe dafür scheinen nicht überzeugend zu sein.

Die Italaanklänge, welche man in der Übertragung zu finden glaubt, erklären sich ganz gut, auch wenn man erst die Zeit des Rufinus als die der Entstehung des Briefes annimmt; denn Rufinus war bekanntlich kein Verehrer der Vulgata. Die spärlichen Väterstellen, welche man ferner zu Gunsten des lat. Clemens vorzufinden meinte,[3]) beziehen sich nur auf die Sage vom Vogel Phönix. Aber diese war so allgemein bekannt[4]) und damals in bestimmter Überlieferung verbreitet, dass man wahrlich keine Abhängigkeit jener Schriftsteller von unserm Clemens daraus folgern darf.[5]) Die Barbarismen der Sprache endlich, auf die man als Beweis ihres Alters sich bezieht,[6]) finden ihre Erklärung, auch wenn man sie in Verbindung mit Rufinus und seinem Freunde Paulinus von Nola bringt, welch letzterer in einem Briefe an eben den Rufinus seine Not klagt, die er bei der Übersetzung des Clemens ge-

---

[1]) Cf. Knopf, a. a. O. S. 8 ff.

[2]) S. Ehrhard, die vornizänische Literatur S. 69 f. Cf. Harnack, Sitzungsbericht der k. preuss. Akademie der Wissenschaft 1894, S. 603 ff., woselbst die Literatur, und Kiehn in der theol. Quartalschrift 1894, S. 540 ff. Die beiden Gelehrten setzen die Entstehung der latein. Übersetzung in das 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts, auch Morinus selbst neigt dieser Auffassung zu (siehe Anecdota Maredsolana II, 1894, p. VI ss.). Knopf geht auf die Frage fast nicht ein (!), obgleich auf ihrer Lösung seine Textausgabe vor allem beruht, die sich besonders auf den latein. Cod. stützt!

[3]) Tertull. de resurr. carnis 12, 13; Lactantius, carmen de Phœnice v. 112 f., 117 f., 102; Ambrosius, Hexaemeron V, 23.

[4]) Cf. Ovids Metamorphosen, lib. XV vv. 392 ss.

[5]) S. Schoell, vom Vogel Phönix, Heidelberg 1890.

[6]) Morinus, p. X, XI. Harnack, theol. Literatztg. 1894, Sp. 154.

habt[1]) habe. Aber auch zugegeben, (Morinus p. VI ss.) dass Paulinus ein trefflicher Stilist war, so braucht man ihm jene Fehler nicht zur Last zu legen; denn diese können auch die späteren Abschreiber des Mittelalters verschuldet haben, wie ja auch in der That eine grosse Entstellung der Textesgestalt angenommen wird.[2]) Vielleicht aber geht die latein. Übersetzung auf syrische Einflüsse zurück (vgl. S. 10, A. 5). Stellen wir dazu die überraschende Übereinstimmung der Ordnung des cod. Latin. mit den Rufinusangaben fest,[3]) so dürfte die Vermutung nicht ungereimt erscheinen, dass wir bei Rufinus und Paulinus ansetzen müssen, wenn wir die Quelle der lateinischen Überlieferung des Briefes erforschen wollen.[4]) Jedenfalls findet sich vor Rufinus keinerlei Angabe über den Brief in der lateinischen Kirche und Rufinus selbst schöpft aus orientalischer Quelle.[5])

Im Gegenteil bleibt bei der Annahme einer lateinischen Überlieferung des Briefes in den ersten christlichen Jahrhunderten unerklärlich, weshalb sich niemals ein römischer Bischof, oder ein anderer Kirchenvater, oder eine Synode auf denselben beruft. Das fragm. Murator. kennt schon den Unterschied zwischen Büchern, welche beim Gottesdienst als heilige Schrift oder nur zur Erbauung vorgelesen werden, nennt aber unter letzteren nur den

---

[1]) Ep. XLVI ad Rufin. credo enim in translatione Clementis præter alias ingenii mei defectiones hanc te potissimum considerasse quod aliqua, in quibus intelligere vel exprimere verba non potui, sensu potius apprehenso, vel ut verius dicam, opinata transtulerim etc. Mign. P. L. 61, 397.

[2]) S. Knopf, S. 41.

[3]) Cod. Lat.: 1) Præfatio Rufini. 2) Die 10 Bücher der historia Clementis papæ (Recognitiones). 3) Epistola beati Clementis ad Jacobum fratrem Domini. 4) Epistola Clementis ad Corinthios — folgen Schriften anderer Verfasser. Bei Rufin sind dieselben Schriften (cf. Præfatio in Recognitiones; De adulterio Libr. Origenis, hist. Eccl. III, 38, s. die Zusammenstellung bei Lightfoot, p. 174 f.) und nur diese angeführt.

[4]) Vgl. Zahn, theol. Literaturbl., 1894, Nr 17.

[5]) Siehe unten S. 18, A. 4. Den Zusammenhang der lat. Übers. mit Clemens Alexandrin. deutet Morinus ebenfalls an (Morin. p. XIII).

„Hirt des Hermas"; der Clemensbrief ist ihm unbekannt. Hippolyt ward schon oben gewürdigt. Nicht einmal der grosse hl. Augustinus scheint unser Schreiben zu kennen, und der hl. Cyprian, der doch „der erste" sein soll, welcher „den Primat wissenschaftlich zu begründen" trachtete,[1]) hat kein Wort für das erste Schriftdenkmal, in dem eben der Primat des römischen Bischofs so scharf sich ausspricht.

In Franken scheint der Brief bis zum 8. Jahrhundert überhaupt nicht bekannt gewesen zu sein, denn selbst Pseudoisidor weiss davon noch nichts, während er doch die ep. ad Jacob aufgenommen hat. Das einzige nachweisbare lateinische Citat findet sich nach Pseudoisidor beim lateinischen Schriftsteller Romanus — nicht zu verwechseln mit dem grossen griechischen Psalmoden — den Hadrian I. auf Bitten Karl des Grossen nach Metz sandte, damit er die Deutschen in der Musik unterrichte.[2])

Wohl hält die abendländische Kirche an der Person des hl. Clemens als grossen Nachfolger des hl. Petrus fest,[3]) aber eine sichere Überlieferung des Briefes beginnt erst mit Rufinus und Hieronymus, und zwar wird von vornherein nur der eigentliche (erste) Clemensbrief als ächt anerkannt.[4]) Trotzdem — wahrscheinlich wohl auch wegen

[1]) Realencykl. für prot. Theologie VII, 1. Aufl. S. 566.

[2]) Vgl. Christ et Paranikas, Anthologia Græca carminum christianorum Lips. 1872 p. LII. Harnack, Pfaff'sche Irenäusfragmente, S. 75, A. 1. Hier ist ausdrücklich die Quelle angegeben: ‚In epistula s. Clementis ad Corinthios' und c. 43, 6, 5 frei im Anschluss an cod. Latinus angeführt. Sollte vielleicht Romanus den lat. Text nach Franken mitgebracht haben? Das nahe bei Florennes (cod. Morin.) gelegene Kloster Lobbes führt in einem noch erh. Verzeichnis nur unseren Brief auf.

[3]) Cf. schon Pastor Hermæ vis. II, 4, 3; Tertull. de præscr. hær. 32; Optatus de schism. Donat. II, 3; Philastrius de hæres. 89; Augustinus ep. 53 c. 2; Zosimus ep. II, c. 2; Hieron. catal. 15. Hieher können wir auch Irenäus rechnen, als späteren Bischof von Lyon, hær. 3, 3, der den griechischen Clemensbrief wohl kennt, aber von einer latein. Übertragung nichts weiss; siehe auch den Papstkatalog des Liberius, Prædestinatus de hæres. præf. u. c. 14.

[4]) Rufin. hist. Eccl. III, 38. Dicitur tamen et esse alia epistola, cujus nos notitiam non accepimus. Vorher berichtet er vom ersten

der schlechten Übersetzung — konnte er sich nicht recht einbürgern. Vielmehr verdrängten ihn die gleichzeitig von Rufin übertragenen Clementinen. Der Liber pontificalis[1]) weiss schon nicht mehr zwischen ächtem und unächtem Briefe zu unterscheiden, wenn auch, wie aus Joannes Diaconus[2]) hervorgeht, in Italien die Ächtheit des ersten Corintherbriefes festgehalten worden zu sein scheint. Das Papstbuch für das siebente Jahrhundert[3]) erzählt, wie das im sechsten, von zwei Briefen, welche Clemens geschrieben, und fügt hinzu, dass sie „katholische genannt werden". Mit Romanus, Luitprand, (10. Jahrh. de vitis Rom. pontific. Mign. lat. 129, p. 1153) endet die italische Überlieferung und wir können sagen, des Abendlandes überhaupt. Doch scheint er sich wenigstens in gallischen Klöstern, wo der grosse Heilige ja in besonderer Verehrung stand,[4]) als Bestandteil der Büchereien da und dort fortgeerbt zu haben, sonst wäre ja die Entstehung der lateinischen Handschrift im 11. Jahrhundert[5]) unerklärlich. Jedenfalls hat der Brief einen praktischen Gebrauch nicht mehr gefunden. Es klingt

---

Brief, dessen Stil und Verhältnis zum Hebräerbrief — also genug Hinweise, dass er mit der Kirchengeschichte des Eusebius, die er in jenem Werke übersetzte, auch den Clemensbrief zur Hand hatte. Wir vermuten daher wohl mit Recht, dass die abendländische Kenntnis des Briefes von der kleinasiatischen Überlieferung sich herleitet.

[1]) I. p. 53 ed. Duchesne, Liber Felicianus c. a. 530: Cl. fecit duas epistolas.

[2]) Expositio in Heptateuchum (8. Jahrhundert Bardenhewer, a. a. O. S. 578), vgl. das obige Citat des Romanus und Pitra in Spicil. t. I. p. 293 et Prolog. p. LVII.

[3]) Duchesne, a. a. O. p. 118; p. 123: hic (Clemens) fecit duas epistolas quæ catholicæ nominantur. Es sind das die beiden Briefe, welche im Cod. Latin. stehen: ep. ad Corinthios und ep. ad Jacobum, also nicht der zweite Corintherbrief. Dieser scheint vielmehr infolge des Widerstandes des Rufinus und Hieronymus nie in's Abendland gekommen zu sein, bis der cod. Alexandrinus ihn bekannt werden liess. Siehe auch bei Anastasius Bibliothecarius hist. de vit. Rom. pontific. Mogunt. 1602 p. 47 den gleichen Wortlaut.

[4]) Cf. zu den obigen Synod. Vasens. (c. a. 442) can. VI. bei Mansi t. VI. Florentiæ 1761 p. 451, 454, (kennt nur ep. ad Jacob.) vergl. auch Isidor von Sevilla († 636), etymol. VI, 2 und Beda († 735) histor. Eccl. II, 4.

[5]) Knopf, a. a. O.

wie eine Form vom Hörensagen, wenn Nicolaus Lyranus[1]) und ähnlich der Aquinate[2]) von einer epistola Clementis ad Athenienses spricht.[3]) Wir müssen es daher dem Patriarchen Cyrillus Lukaris danken, dass er den Brief durch die Schenkung des cod. Alexandrinus dem Abendlande wieder gegeben hat.

Allerdings lag es in der Natur der Sache, dass sich vorerst die Akatholiken des kostbaren Geschenkes bemächtigten,[4]) während die katholische Kirche das Geschenk des calvinistischen Patriarchen mit berechtigtem Misstrauen betrachtete.[5]) Letzteres ward wohl anfangs bestärkt durch den, im christlichen Altertum nie beobachteten, nun aber um so heftiger entbrannten Kampf um die Ächtheit des Clemensbriefes. Schon im gleichen Jahre der ersten Veröffentlichung (1633) bestritt Bignon, Arzt in Paris, und bald nach ihm der Anglikaner Bernard die geschichtliche Wahrheit vom Ursprung des Briefes.[6]) Der nur auf eine Zeit lang beruhigte Streit wurde wieder im 18. Jahrhundert durch Laurentius Mosheim[7]) erregt, welcher erst durch

---

[1]) De libris bibliæ canonicis et non canonicis (vor den postillæ perpetuæ in ep. ad Hebræos) P. II. III. prologus in ep. ad Hebr. letzte Spalte).

[2]) Prol. in ep. ad Hebr.: „ipse (Clemens papa) enim scripsit Atheniensibus quasi per omnia secundum stilum istum“ (sc. des Hebräerbriefes), vgl. a. d. röm. Brevier ad 24. Nov., welches nichts von unserem Briefe zu wissen scheint.

[3]) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Pseudoisidor, der den ersten Corintherbrief nicht kannte, jene italische Überlieferung von „zwei Briefen“ bei der Aufnahme der zwei Briefe ad Jacobum sich zu nutze machen wollte (cf. Luitprand: Clemens scripsit duas epistolas Jacobo).

[4]) Erste Ausgabe des Briefes ist die des Junius Oxon. 1633. *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ πρώτη*. Ittigius, diss. de patr. apostol. Lips. 1699, p. 233 sq. führt bereits 12 Ausgaben des Briefes auf.

[5]) Die erste katholische Ausgabe ward 1671 veranstaltet; cf. Sacrosancta concilia ad Regiam editionem exacta a Ph. Labbeo et Gabr. Cossartio I. p. 116 sqq. Paris 1671.

[6]) Cf. Coteler., patres apostolici, ed. Clericus 1724 tom. I, p. 133 sq. Amstelod.

[7]) Institutiones historicæ christianæ majores 1739.

Hefele eigentlich seine Widerlegung fand.[1]) Durch die Ausführungen des Tübinger Gelehrten wurden auch die Angriffe Neanders[2]) und Schweglers[3]) im vorhinein des Anhaltspunktes beraubt.[4]) Heute darf es wohl als anerkannte Thatsache gelten, dass wir im Clemensbrief eine ächte historische Urkunde wenigstens vom Ausgang des ersten christlichen Jahrhunderts vor uns haben.[5]) Wenn es noch einzelne Namen gibt, welche die Ächtheit in Zweifel ziehen möchten, so gilt ihnen Harnacks Wort:[6]) „quorum opiniones refutare operæ pretium non est, quia nemo eorum justa disquisitione instituta integritatem epistolæ infestavit.“ Seit der Entdeckung der drei andern Handschriften (Cod. Constantinopol. 1875, Syriacus 1876 und Latinus 1893) ist übrigens einer Annahme der Unächtheit jeder vernünftige Boden entzogen.[7])

Der Kampf um den Erweis der Ursprünglichkeit des Briefes hat aber andererseits viele geistige Kräfte in Anspruch genommen und der Ausnützung des reichen Inhalts sehr Eintrag gethan. Können wir doch sagen: seit Basi-

---

[1]) Patres app. ed. IV, p. XXX sq. Andere unbedeutendere Gegner der Ächtheit im 19. Jahrhundert siehe bei Lipsius de Clementis Romani ep. ad Corinthios priore disquisitio p. 3.

[2]) Allgem. Geschichte der christl. Religion, ed. III, 1856, I, 362.

[3]) Das nachapostolische Zeitalter 1846, II, 125—33; vgl. Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker, 1848, p. 125 sq.

[4]) Vgl. Baur, Ursprung des Episkopats p. 95, Anm.; s. neuest. Völter, A. a. a. O.

[5]) Vgl. Gregg. p. IV.

[6]) Bes. auf Volkmar (Evang. Marcions p. 176, Anm. 2) gemünzt; Harnack, a. a. O. LXXVIII. Dortselbst L ss., LIII ss., sowie bei Lightfoot, p. 400 ss. findet sich eine Zusammenstellung der Literatur und Ausgaben des Briefes seit 1633; s. neuestens Völter: „Die Visionen des Hermas etc.“

[7]) Knopf hat die letzte und gründlichste Arbeit in Deutschland bez. des genauen Textes bewerkstelligt, indem er die vier Handschriften untereinander und mit den vorhandenen Väterstellen, worin der Clemensbrief berücksichtigt ist, verglich. Allerdings bevorzugt er dabei, wie oben erwähnt, den cod. Latinus zu sehr. In Italien erschien neuestens ein sorgfältig bearbeiteter Text des Briefes in der ‚Bibliotheca sanctorum Patrum‘ Vol. I, Roma (Nov. 1901). Wir legen denselben den dogmatischen Ausführungen über den Brief zu Grunde, wofern nicht triftige Gründe veranlassen, davon abzuweichen.

lius (de spiritu s. c. 29) hat niemand mehr bis auf Petavius[1]) den Brief nach seiner dogmatischen Seite hin ausgebeutet. Aus dem 18. Jahrhundert liegt nur eine Dissertation de ep. ad Corinth.[2]) von Clemens Chodykiewiez o. s. Dom. vor, sowie die bald in Vergessenheit geratene Schrift Conrad Eberts o. s. B. ep. prim. s. Clem.,[3]) während Lumper in seiner Historia theologico-critica[4]) eine ziemlich gründliche Darlegung der Lehren des hl. Clemens bietet und auch bis heute noch sich eines ehrenvollen Andenkens und Gebrauches erfreut. In unserem 19. Jahrhundert hat sich katholischerseits ein einziger Mann die Aufgabe erwählt, den dogmatischen Lehrgehalt des Briefes, in Verbindung mit dem der anderen Schriften aus der Zeit der apostolischen Väter, zu behandeln;[5]) sonst begnügte man sich in den einzelnen Patrologien und Ausgaben, bezw. deren Anmerkungen kurz auf die Hauptpunkte seiner Glaubenslehre hinzuweisen.[6]) Um so wichtiger dürfte es erscheinen, dass

---

[1]) Præf. c. 2 in tom. II, p. 7 de theologicis dogmatibus (1700). Sonstige katholische Literatur siehe bei Hurter, Nomenclator I, S. 465.

[2]) Rom. 1749.

[3]) Fulda 1780.

[4]) Augsburg 1783. P. I, p. 56 ff.

[5]) Sprinzl, die Theologie der apostolischen Väter; Brüll hat den ersten Brief des Clemens von Rom mehr nach seiner geschichtlichen Bedeutung gewürdigt, wiewohl er kurz auch über den Lehrcharakter (S. 24—28) und eingehender über Wesen und Inhalt des kirchlichen Amtes (28—41) handelt.

[6]) Cf. Alzog, 23 ff., 31 ff.; Bardenhewer, 1. Aufl., S. 42 f., in der zweiten Auflage ist fast nichts berücksichtigt. Nirschl, I, S. 76 ff.; Jungmann-Fessler, institut. patr. I, p. 122 ss. Protestantische Arbeiten werden im Laufe der Abhandlung zur Sprache kommen. Ausgaben und Abhandlungen finden sich zusammengestellt bei Harnack, Patrum apostolicorum opera I, p. L f; LIII—LVII; Lightfoot, apostolic fathers I p. vol. I, S. Clement of Rome, p. 400 ff. Besondere Arbeiten: Franke, in Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1841, III, S. 73 ff. de theologia ep. Clem.; Gundert, in Zeitschr. f. luth. Theol. 1853, S. 638 ff.; Ekker, disquis. critica et hist. de Clem. R. priore (1854); Lipsius, De Clem. Rom. ep. priore disquis. 1855; Volkmar, Clem. v. Rom in theol. Jahrb. 1856, S. 287 ff.; Knoedel, in Stud. u. Krit. 1862, IV, S. 764 ff., hist. Analekten a. d. I. Brief d. Clem. Rom.; Hilgenfeld, apostolische Väter I; nov. Test. extra can. rec. I.

seine Lehre ihrem inneren Zusammenhange nach katholischerseits dargestellt werde, um seine Bedeutung für die Ausgestaltung des Dogmas am Ausgang des ersten Jahrhunderts zu würdigen und seine Lehre mit derjenigen unserer heiligen Mutter der katholischen Kirche vergleichen zu können, nicht als wollte man vermessen an ihre Predigt das Richtmass menschlichen Forschens ansetzen, sondern, wie die Seele bei der Wanderung durch blühende Lenzesauen Entzücken atmet: um sich an der „überlieferten Eintracht"[1]) der christlichen Vergangenheit und Gegenwart zu erfreuen und die Braut des Herrn zu bewundern, die im Sonnenschein ewiger Jugend durch die Geschichte schreitet.

[1]) Clem. 51, 2. Neuere protest. Schriften: Jacobi, die beiden Briefe des Clemens v. Rom (Stud. u. Kritik., 1876, S. 715 ff.); Wieseler, in Jahrb. f. deutsche Theol. 1877, 353; Wrede, Untersuchungen über den ersten Clemensbrief, 1891; Lemme, Judenchristent. der Urkirche u. d. Brief d. Clem. Rom., Jahrb. f. d. Theol. 1892; Bang, in Studien u. Kritik. 1898 (431—86) über den Clemensbrief; Courtois, L'épître de Clément de Rome, Montauban 1894; Gregg, The Epistle of St. Clement, London, 1899 (kaum mehr als ein dürftiger Auszug aus Lightfoot); Völter, die Visionen d. Hermas, die Sibylle und Clemens von Rom, Berlin 1900; Die bei Ehrhard, S. 77, A. 5, 6 angeführten Aufsätze aus englischen Zeitschriften waren unzugänglich.



I. Allgemeiner Teil.

Erstes Capitel.

Charakteristik des Briefes.

Die eigentümliche Färbung unseres Briefes liegt schon in dem Urteil der alten Kirchenschriftsteller angedeutet, die ihn „höchst eindringlich",[1]) „gross und bewunderungswürdig",[2]) eine „sehr nützliche"[3]) Schrift, ein „lobwürdiges"[4]) ja „göttliches"[5]), d. h. wohl nach griechischen Begriffen „herrliches" Sendschreiben genannt haben.

Wir wissen zwar, dass diese Ehre zum guten Teil dem Verfasser des Briefes auf Rechnung kommt; aber es muss auch im Briefe selber der Grund mitliegen, weshalb eine so eigentümliche Übereinstimmung ehrenvoller Urteile über Clemens besteht.

Aber wer ist eigentlich dieser Verfasser?[6]) Wir haben die Übereinstimmung der corinthischen Überlieferung des

---

[1]) *ἱκανωτάτη* Iren. hær. III, 3, 3 ap. Euseb. H. E. V, 6, 2.

[2]) *μεγάλη τε καὶ θαυμασία* Euseb. III, 16.

[3]) Cf. Hieronym. de vir. ill. c. 15.

[4]) Photius, Biblioth. c. 113.

[5]) Theodorus Studita, Catechis Chronica 11: *ὡς εὕρομεν ἐν τοῖς θείοις συγγράμμασι Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου.*

[6]) Neuestens hat Völter, „Die Visionen des Hermas" S. 31. den clementinischen Ursprung bestritten. Er hat nur einen einzigen (inneren) Grund für seine Behauptung, dass in dem Brief „der Name des Clemens nirgends genannt ist." Aber damit wird Völters wohl niemand überzeugen. Ausserdem passt jener Umstand vorzüglich zum demütigen Charakter des hl. Clemens. Über die Behauptung Völters, der Brief stelle sich ausdrücklich nur als Gemeindeschreiben dar, handeln wir weiter unten bei Gelegenheit der Lehre vom Primat.

zweiten Jahrhunderts über den öffentlichen Gebrauch unseres Briefes in der kirchlichen Versammlung geprüft und gefunden, dass Dionysius von Corinth[1]) in seinem Schreiben an Papst Soter von keiner anderen Übung berichten kann, als sie 20 Jahre vorher bei dem Besuche des Hegesipp in jener Stadt gepflegt wurde und dass letzterer den Namen des Clemens mit dem Briefe für untrennbar verbunden erachtete. Wenn nun die gottesdienstliche Verlesung des Briefes ‚*ἐξ ἀρχαίου ἔθους*‘[2]) zur Zeit des Dionysius stattfand, so ist kein Grund zu leugnen, dass dieser auch den ursprünglichen Zusammenhang des Briefes mit Clemens als uralte Überlieferung seiner Kirche voraussetzt,[3]) dass also wenigstens zur Zeit Hegesipps dieselbe ebenso bestand, wie 20 Jahre später. Hegesipp aber fand die Verhältnisse der corinthischen Gemeinde nach dem Bericht der ältesten Glieder derselben, welche er zur Erforschung der Überlieferung jedenfalls befrug, ganz unverändert[4]) seit dem Eintreffen des Briefes. Nicht die leiseste Andeutung findet sich, als hätte sich die Anschauung über den Verfasser inzwischen geändert, obschon die regelmässige Lesung beim Gottesdienst es doch mit sich brachte, dass der Name des Urhebers ebenso regelmässig genannt wurde, dass also eine Fälschung oder Änderung sicher aufgefallen wäre, und das noch dazu in der corinthischen Gemeinde, die durch eben den Brief wirksam zum Gehorsam gegen ihre Vorsteher zurückgebracht war — wahrlich wir sind zum sichern Schlusse berechtigt: 1) zur Zeit Hegesipps galt Clemens als Verfasser des Corintherbriefes, 2) Die Überlieferung der Abfassung durch Clemens geht zurück bis auf diese Zeit der Abfassung selbst. Endlich ist die Thatsache der Urheberschaft des römischen Bischofs eine so glänzend bestätigte Wahrheit, dass ihr gleichsam die ganze Geschichte der Kirche Zeugnis gibt. Von allen

---

[1]) Cf. Euseb., h. e. IV, 23.

[2]) Vgl. a. a. O.

[3]) ‚*ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν*‘ (sc. *ἐπιστολήν*).

[4]) Euseb. H. E. IV, 22: *καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ.*

Stimmen im Lauf der Jahrhunderte, welche sich zum Lobpreis des Verfassers vereinigten, ist keine einzige, die den Brief dem hl. Clemens abgesprochen hätte.[1]) Eine solche Übereinstimmung kann nur in der offenkundigen Wahrheit ihren Grund haben. Wenn aber Clemens der Verfasser ist, dann erkennen wir von vornherein die apostolische Färbung der Briefe. Denn Clemens ist, wie immer auch seine sonstigen Verhältnisse sein mögen,[2]) ein unmittelbarer Schüler der Apostel gewesen,[3]) „er hatte sie gesehen und mit ihnen verkehrt, ihre Predigt tönte noch in seinem Ohre; ihre Lehre stand noch vor seinen Augen.“[4]) Darum nennt ihn die alexandrinische Schule schlechthin den ‚*ἀπόστολος*‘, und wie die kirchliche Überlieferung einstimmig auf ihn als den Verfasser des Briefes hinweist, so erkennt sie auch mit derselben Einmütigkeit in ihm den edlen Schüler der göttlichen Apostel,[5]) indem sie ihn bald den Jünger des hl. Petrus,[6]) bald des hl. Paulus,[7]) bald der Apostel gemeinsam nennt.[8]) Die Verehrung, mit welcher Clemens von den „guten Aposteln“ spricht und ihren Martertod schildert, weist auch in der That ganz darauf

---

[1]) Cf. Irenäus, die Alexandriner, die Syrer, die Kleinasiaten u. s. f.

[2]) Siehe Kraus, Realencyklopädie, I, S. 297 f.; Roma sotteranea, 2. Aufl., S. 19, 42, 81; Funk, Titus Flavius Clemens „nicht Bischof“ in kirchengesch. Abhandl. I. Abh. XII. Paderb. 1897.

[3]) Die Frage, ob er derselbe wie der Phil. 4, 3 genannte Clemens ist, wird wohl nie sicher entschieden werden können, solange nicht genauere Quellen entdeckt werden.

[4]) Iren. hær. 3, 3. Harnack behauptete, Ir. schöpfe dies aus den Pseudoclementinen. Er ist den Beweis hiefür schuldig geblieben; siehe oben über die Beziehung des Heiligen zu Polykarp, und Westcott, hist. of canon, S. 22.

[5]) Georgius Hamartolus, Chron. I, 9; Theod. Stud. catech. chronica 11.

[6]) Tertull. præscr. 33; apost. const. VII, 46, 1; Prædestinatus, de hæresib. præf. etc. etc.

[7]) Origen. in Joann. VI, 36; apost. const. VI, 8, 3; Euseb. h. e. III, 4.

[8]) Iren. hær. III, 3, 3. Origen. princ. II, 3, 6 überhaupt die Alexandriner, Epiphanius hær. XXVII, 6 etc.

hin, dass er aus eigener lebendiger Erinnerung[1]) und aus der Anhänglichkeit des dankbaren Schülers an die hochgeschätzten Lehrer spreche.[2]) Daher können wir erwarten, dass der Clemensbrief an der Wende[3]) des ersten christlichen Jahrhunderts entstanden, die lautere Lehre apostolischer Überlieferung dem herannahenden wie den späteren Jahrhunderten verbürgt.

Rom aber ist die Heimat des Briefes. Das ist, was auch Völter (a. a. O. S. 31) unbestritten zugibt, anerkannte Wahrheit. Dort haben die Apostelfürsten den Glauben mit ihrem Blute befruchtet. Noch lebt die Erinnerung an sie in den Herzen der Gläubigen fort;[4]) noch leben Männer, die aus ihrem Munde das Wort der Wahrheit vernommen hatten und von denselben Aposteln zur Weiterverkündigung der frohen Botschaft bestellt worden waren.[5]) Dort „concentrierte das Christentum seine beste Kraft",[6]) dort lebte und betete und litt die Gemeinde,[7]) die nach dem Zugeständnisse Harnacks[8]) „alle durch Weite des Blickes, durch Korrektheit der Lehre übertraf." Erst vor kurzem war sie durch das Feuer der Verfolgung geläutert worden;[9]) ihre Vorsteher

---

[1]) Cf. Bunsen, Ignatius, S. 109.

[2]) Cf. das *ἐν ἡμῖν* 6, 1; *ὑπόδειγμα τῆς γενεᾶς ἡμῶν;* vgl. 63, 3: *ἐπέμψαμεν . . . ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γέρως ἐν ἡμῖν;* überhaupt c. 5—6: *λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους* (5, 3) etc.

[3]) Bardenhewer, 2. Auflage, S. 23 f. über die Abfassungszeit; Gregg. p. V, 9; Funk setzt den Brief in die Zeit zwischen 93 u. 97 n. Chr. proleg. p. XXIII, woselbst weitere Literatur. Vgl. das Zeugnis Hegesipps, welches vom Ende der Regierung Domitians als Zeit der corinthischen Wirren spricht.

[4]) Cc. 5, 6.

[5]) 42, 4; vergl. 44, 3; 63, 3.

[6]) Wiegand, „eine Wanderung durch die Katakomben", S. 3.

[7]) Auf die Frage ihrer Gründung brauchen wir hier nicht einzugehen; cf. Orosius, hist. eccl. VII, 6.; cf. neuestens Dr. Kuhlmann im Katholik (S. 15 ss., 1. Heft 1900); Seyerlen, Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom; Cornely, hist. et crit. introd. compend. p. 553; Döllinger, (Heident.) Christentum und Kirche, S. 96—97; Kaulen, Einltg. 560 ff.; Weizsäcker, ap. Zeitalter, S. 405.

[8]) Dogmengesch. I. S. 439—54; Wiegand, a. a. O.

[9]) 1, 1; Weis, Christenverfolgungen, S. 51.

hatten sich als treu dem überlieferten Glauben bewährt. Und nun, kaum dem Feuerbade entronnen, schickt sie ein Sendschreiben über das Meer. Obgleich sie es — soweit uns bekannt — vordem nie gethan seit den Tagen „der grossen Säulen“[1]) thut sie es nunmehr, als wäre es ihr unveräusserliches selbstverständliches Recht.

Und Corinth ist die Gemeinde, an welche Rom sich wendet.[2]) Es ist die Pflanzung des hl. Paulus. Sie ist stolz auf ihren Ursprung und apostolische Lehre. Tiefer Glaube und heilige Sittenstrenge waren ehedem ihr glänzender Schmuck.[3]) Einmal schon hatten sich ähnliche Wirren wie zur Zeit des hl. Clemens erhoben. Damals war das Ansehen und die ganze apostolische Kraft des hl. Paulus nötig, um wieder Frieden zu schaffen.[4]) Griechische Bildung und die freie ungebundene Sitte des Welthandelsplatzes waren die grossen Klippen, an denen die junge Kirche beständig Gefahr litt zu scheitern.[5]) Soll nun, da der selbstbewusste griechische Geist wieder zum gewaltigen Durchbruch gekommen war, die römische Schwestergemeinde das Wort des Völkerapostels ersetzen können? Wahrlich es muss apostolischer Geist und Eifer sein, der den Clemensbrief sendet, apostolisch ist sein Gepräge.

Aber noch lebt ja der hl. Johannes, und Ephesus liegt näher an Corinth als Rom. Der Handelsverkehr, der Austausch griechischer und jonischer Culturerzeugnisse[6]) musste dem Apostel ebenso leicht Gelegenheit geben, von

---

[1]) 5, 2: *οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στῦλοι* = die Apostelfürsten.

[2]) Clemens hat am allerwenigsten daran gedacht, viel weniger es beabsichtigt, dass sein Brief in weitere Kreise gelange; sonst hätte er für bessere Aufbewahrung vor allem in der eigenen Gemeinde gesorgt.

[3]) C. 1, 2—3, 1a. Cf. Kaulen, Einltg. 570 ff., bibl. Studien IV, 4, S. 5 ss., S. 49 ss. (Abh. von Rohr), Schürer, neutest. Zeitgeschichte S. 623 f.; Weizsäcker, a. a. O., S. 255 ff., 1, 2—2, 8; s. Heinrich, die Verhältnisse der ältesten Christengemeinde.

[4]) 48, 1 ss. Vgl. Paul. I et II ad Cor.

[5]) S. Rohr, S. 49 ss. „Licht und Schatten zur Zeit des hl. Paulus.“ Es gab eine Zeit, wo *κορινθιάζεσθαι* gleichbedeutend war mit *ἑταιρεύειν* (Zenobius V, 37, Strabo c. 378); s. Kaulen, S. 571 Einl.

[6]) Cf. Rohr, S. 22 ss. Der 1. paulinische Corintherbrief ist in Ephesus geschrieben (Kaulen, S. 580 f.).

den corinthischen Wirren zu erfahren, wie auch sie durch sein Wort der Liebe zu beschwichtigen. Warum fühlt nicht er die Pflicht, mit apostolischer Kraft da einzugreifen, wo Hilfe so nötig war? Möglicherweise war Johannes damals auf der Insel Patmos als Verbannter, und es wundert uns, dass noch kein Gegner diesen Einwand vorgebracht hat. Aber was gibt dann der römischen Kirche das Recht, sich einzumischen und gleichsam seine Stelle zu vertreten, ausserdem wäre auch nach Patmos eine Gesandtschaft leicht abzuordnen gewesen und musste der Name des Apostels gerade damals in Rom und der ganzen Kirche genügend bekannt sein. Oder ist es Anmassung Roms, die dem Briefe seinen Stempel aufdrückt? Aber die damalige Zeit kannte solche Anmassung nicht in der rechtgläubigen Kirche. Wohl ist das erste Geschlecht, das vom Blute des Herrn besprengt war, dahingegangen.[1]) Aber noch dauert die erste Liebe fort, noch ist die Fülle des Geistes über die Herzen ausgegossen,[2]) noch ist die Zeit glühender Begeisterung für Christus, noch blüht das Jugendalter des einfachen und unmittelbaren, aber lebendigen Glaubens.[3]) „Glaubenstreue und Zeugenmut, sittliche Reinheit und Weltverleugnung, aufopfernde Bruderliebe, bewunderungswürdige Standhaftigkeit im Leiden um Christi willen“[4]) — das sind die Grundzüge der apostolischen und nachapostolischen Gemeinde.[5])

Es ist ein eigentümlicher Widerspruch der akatholischen Auffassung jener Zeit, dass man das kurz angedeutete Sittengemälde allgemein als zutreffend bezeichnet[6])

---

[1]) Cf. Cl. 44, 3; Keppler, Johannesevangelium, S. 15.

[2]) 2, 8.

[3]) Cf. Rom. 5, 1 ss. u. Cl. cc. 1 u. 2; Möhler, Einheit der Kirche, S. 3 ff.; Bunsen, Ignatius, S. 160 ff. Allard, in d. Revue des quest. historiqu. 1896 p. 13.

[4]) Thomasius, Dogmengesch. I, S. 28.

[5]) Cf. Keppler, das Johannesevangelium, S. 17, S. 15.

[6]) Vgl. Hausrath, neutest. Zeitgeschichte III, 71—81; Weizsäcker, ap. Zeitalter a. a. O; Harnack, Dogmengesch. I, a. a. O.; Böhringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen I, S. 1 f. u. a. m.; Bestmann, Gesch. d. christl. Sitte, II, S. 38 ff.; Bunsen a. a. O.

und doch von solchen Gemeinden ohne weiteres annimmt, sie hätten sich so schnell von der apostolischen Lehrverkündigung entfernt,[1] sie hätten so rasch das apostolische Wort vergessen:[2] „wenn Euch ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium bringt, als das wir Euch gepredigt haben, der sei verflucht,“[3] während es doch in den wenigen ausserapostolischen und -kanonischen Schriftdenkmälern jener Zeit immer als Grundgedanke wiederkehrt?[4] Dazu kommt der Umstand, dass am Ende des ersten Jahrhunderts das Christentum in allen Teilen des Römerreiches Anhänger zählte[5] und zwar gerade in der Form, wie es in der römischen Kirche geglaubt wurde.[6] Bedenken wir nun aber die einzigartige und so allgemeine Aufnahme des Clemensbriefes in den verschiedenen Kirchen gerade des Morgenlandes, so ergibt sich im vorhinein, dass sich in demselben kein Widerspruch mit der seit den Tagen der Apostel überlieferten Lehre befand;[7] im Gegenteil: Irenäus[8] bezeugt sogar, dass durch unseren Brief die corinthische Kirche wieder in dem Glauben und der Überlieferung der Apostel erneuert worden sei.

---

[1]) Westcott, hist. of canon. S. 29 ff.: in virtue of this conservatism the subapostolic age was not divided from that which preceded it.

[2]) Gerade von der Gemeinde des hl. Johannes rühmt Ignatius *οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῄνεσαν* (Eph. 11, 2); also umsomehr müsste dies von Rom gelten.

[3]) Gal. 1, 8, 9. Cf. 2 Thess. 2, 14 (15 gr.) *κρατεῖτε τὰς παραδόσεις.*

[4]) Cf. Didache 11, 1, 2: *ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα δέξασθε αὐτόν· ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεὶς διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε.* Barnab. ep. c. 19, 11. (v. 1: *Ἡ οὖν ὁδὸς τοῦ φωτός ἐστιν αὕτη·*) . . . . *φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν;* Ignatius; Papiasfragm.

[5]) Cf. Rom. 1, 8; Didache 9, 4: *ὅτι συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν;* vgl. Ignatius, Eph. 3, 2: *οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες;* Cl. 5; 6; 7.

[6]) Rom. 1, 8: *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.* Vgl. 1. Thess. 1, 8.

[7]) Vgl. Westcott, a. a. O. (S. 28 siehe sub No. 1).

[8]) Ap. Euseb. h. e. V, 6, 2 sq.: *ἀνανεοῦσα τὴν πίστιν αὐτῶν καὶ ἀναγγέλλουσα (sc. ἡ ἐπιστολή) ἣν νεωστὶ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν εἰλήφει.*

Wie wäre es auch anders möglich gewesen! In demselben Masse als die Schriften der apostolischen Väter[1]) Barnabas, Ignatius, Polykarp, Diognetusbrief und auch die Didache sich in Form und Inhalt an die apostolischen Schriften selbst anlehnten, und den entscheidenden Nachdruck „eben immer“[2]) auf die apostolische Lehre legten, so musste auch der Clemensbrief, wollte er von Erfolg begleitet sein, sich auf's innigste an jene in Form und Lehre anschliessen.

Damals herrschte noch so heiliger und unerschütterlicher Glaube;[3]) noch waren die Christen bereit, für das erhabene Erbgut überlieferter Lehre die entsetzlichsten Qualen zu erdulden,[4]) noch konnte 10 Jahre später der hl. Ignatius in glühender Sehnsucht nach dem Martyrium ausrufen: „Herrlich ist es, unterzugehen der Welt, um aufzugehen für Gott.“[5])

Damals erfüllte besonders auch die Erwartung des Weltenrichters die christlichen Gemüter.[6]) Das heilige Verlangen der Kirche nach dem Herrn[7]) mischte sich mit heilsamer Furcht vor seinem Gerichte, welche die Ungewissheit der endlichen Auserwählung den Herzen einflösste. Wie ängstlich aber wird sich eine solche Zeit hüten, das heilige Erbe der Wahrheit mit frevler Hand zu berühren, wie wird sie sich erheben, wenn da ein Eindringling es wagen würde, die Glaubenslehre der Gesandten des Herrn

---

[1]) Justinus wählt zuerst eine neue Form.

[2]) S. Harnack, Texte und Untersuchungen. Die Apostellehre, S. 153; cf. Dogmengeschichte, I, S. 149 ff. Möhler, Einheit der Kirche, S. 7 ff.

[3]) Cf. Didache, 9, 10.

[4]) Vgl. Atzberger, die Unsündlichkeit Christi, S. 31. Loofs Leitf. nennt die Anhänglichkeit an das Christentum, seine Lebensanschauungen, seine Traditionen „leidenschaftlich“, S. 55.

[5]) Ad Rom. 2, 2.

[6]) Cf. Weizsäcker, apost. Zeitalter, S. 471.

[7]) Cf. Apocal. 22, 20: *ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ*; ep. Barnab. 21, 3. *Ἐγγὺς ἡ ἡμέρα, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ· ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ.* Clem. 23, 5: *ἐξαίφνης ἥξει ὁ κύριος*, s. Atzberger, Eschatologie, S. 104; s. Paul. ad Thessalonic. I. u. II.

zu schänden! Und die Kirche hat sich auch in Wahrheit erhoben gegen die Irrlehrer jener Zeit. Johannes hat sein Evangelium gegen dieselben geschrieben,[1]) Barnabas hat vor ihnen auf's eindringlichste gewarnt,[2]) ebenso der Verfasser der Didache,[3]) während der Clemensbrief allenthalben freudige, ja begeisterte Aufnahme fand und nirgends eine Stimme in der Kirche seinem Einflusse Einhalt gebot — wahrlich es muss das apostolische Gepräge sein, welches dieses Schriftstück vor allem kennzeichnet, und ihm seine Bedeutung und die Hochschätzung der ganzen christlichen Kirche sichert.

Ist es auch eine katholische Färbung, welche der Brief beim Eindruck des ersten Lesens offenbart? Wir können die Frage nicht beantworten ohne näheres Eingehen auf den Inhalt der Lehre; für jetzt möge es genügen, auf die Verlegenheit hinzuweisen, mit welcher akatholische Gelehrte unseren Brief betrachten. Längst ist man von dem frommgläubigen Standpunkt Franke's[4]) abgekommen, der in dem Schreiben den reinen Ausdruck protestantischen Glaubens erblickte. Man schwankt in der Bestimmung seines Lehrcharakters. Aber gerade in neuester Zeit hat man sich zu dem Geständnis genötigt gefühlt, „dass" der Clemensbrief „sich dem katholischen System nähere;"[5]) man macht ihn zum Führer der Entwicklung, „welche sich im katholischen Irrtum vollendet,"[6]) und tröstet sich mit der Behauptung: „Clemens hat Paulus falsch verstanden,"[7]) oder man setzt sein Ansehen herab, indem

---

[1]) Siehe auch 1. Johann., sowie im allgemeinen die Briefe der Apostel.

[2]) Cf. Barn. ep. 5, 19 s. (Kayser über den sog. Barnabasbrief, S. 124 ff.)

[3]) Cf. Did. 11, 2.

[4]) Zeitschr. für luth. Theologie 1841—42 S. 73 ff. Böhringer lässt seine „Zeugen für die Kirche Christi" erst mit Ignatius beginnen.

[5]) Bang, in theol. Studien und Kritiken, 1898, S. 431 ff.

[6]) Behm in Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, 1886, S. 295; s. a. Hilgenfeld, apostolische Väter, S. 91.

[7]) Pfleiderer, Paulinismus, S. 404; cf. Lipsius, disquisitio, p. 61 ff., selbst Harnack, patr. app. I, S. 114 in 30, 3; 31, 2; Dogmengesch. I, S. 163; Wrede, 87 A.; Loofs, Dogmengesch. S. 56.

man ihn einen „erbärmlichen Theologen"[1]) nennt, der „die paulinische Erlösungslehre nicht begriffen hat."[2]) Wohl aber fehlt es nicht an Stimmen, welche es für vergebliche Mühe halten, den Clemensbrief für die akatholische Anschauung retten zu wollen, da seine „apostolisch-katholische Grundanschauung ausser Zweifel ist."[3])

Hiebei fällt ein Umstand im Briefe besonders in's Gewicht. Während nämlich die übrigen Schrifturkunden der apostolischen und nachapostolischen Zeit in der Regel irrgläubige Ansichten voraussetzen, zu deren Bekämpfung sie verfasst wurden, findet sich im Clemensbrief von derartigen Strömungen innerhalb der Kirche keinerlei Andeutung.

Am allerwenigsten kann man auch nur eine leise Beziehung auf den Gegensatz entdecken, welcher zwischen den beiden Fürsten der Apostel nach Anschauung der akatholischen Theologie[4]) geherrscht und der die Christen in zwei Heereslager gemäss ihrer jüdischen oder heidnischen Herkunft gespalten haben soll. Man sollte meinen — wenn überhaupt ein so unversöhnlicher Kampf zwischen beiden Parteien bestanden hätte, dann müssten im Clemensbrief sich unverkennbare Spuren desselben verraten.[5]) Ist er doch jenes Schreiben, das die Gemeinde des hl. Petrus mit der berühmtesten heidenchristlichen[6]) Kirche mit der unmittelbaren Pflanzstätte des hl. Paulus verbindet.

---

[1]) Reville, les origines de l'épiscopat: ‚Clément qui est un pauvre théologien' (p. 437).

[2]) ‚n'a pas saisi la doctrine paulinienne de la Rédemption' (vgl. Reville, a. a. O. p. 378); vgl. p. 435, 434 ‚pauvre théologie'.

[3]) Nitzch, Dogmengeschichte, I, S. 98; cf. Westcott, history of canon S. 25: The epistle of Clement takes up a catholic position in the statement of doctrine etc. Bang, a. a. O., S. 434.

[4]) Vgl. Gregg, über die Tübinger Schule, p. IV.

[5]) Rohr, in bibl. Studien, Tüb., S. 70 ff. Heinrici, die Christengemeinde Corinths (in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, S. 465 ff.).

[6]) Wohl waren in Corinth auch Judenchristen. Wenigstens bestand dort eine Synagoge (Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, III, S. 26; neutest. Zeitgesch. S. 623) aber die Juden hatten — bis auf Wenige — der Predigt des hl. Paulus widerstanden. (cf. Act. 18, 1 ss.)

Zwar hat man versucht dem Briefe einen einseitigen Standpunkt zuzuweisen. Bunsen,[1] Wieseler,[2] Pfleiderer,[3] Loofs[4] u. a. m. wollen ihn zu einem ächt-paulinisch heidenchristlichen Sendschreiben stempeln, während in der neuesten Zeit Lemme[5] auf die sonderbare Annahme verfallen ist, in Clemens einen fanatischen Anhänger des reinen Judentums zu erblicken.[6] Aber da man in Betracht zog, dass Clemens sowohl dem Paulus mit grosser Anhänglichkeit zu folgen scheine, als auch dem alten Testamente sein Recht lasse, kam man zu dem Endurteil, dass er eine „unfreiwillige und unbewusste Mischung"[7] beider Quellen darstelle, oder man nennt seine Richtung einen „abgefärbten und stark in's Gesetzliche hinüberspielenden Paulinismus."[8] Fragen wir aber, wo der Gegensatz zwischen Petrus und Paulus geblieben ist, dann wird geantwortet: „Clemens ist der Vermittler zwischen ihren Nachfolgern,"[9] wobei jedoch der Paulinismus den Sieg davongetragen.[10] Doch forschen wir nun weiter: wo sind die Spuren dieses Sieges, wo tönt uns der Nachhall des

---

[1] Ignatius von Antiochien, S. 217.

[2] Theol. Jahrb. 1877, S. 378 f.

[3] Paulinismus S. 405 ff., 407; vgl. aber S. 406.

[4] Dogmengeschichte, Leitf., S. 50 f.

[5] Jahrb. f. deutsch. Theol., 1892, S. 325 ff.; cf. Lightfoot, a. a. O., I, S. 61; Weiss, in Stud. u. Kritik. 1895, macht Clemens zum Petriner, S. 160 ff.

[6] S. 398 a. a. O. daselbst die neuere (prot.) Literatur; siehe hierüber auch Tillemont, mémoires II, p. 189; cf. Völter, a. a. O., S. 33 ff., hält Cl. für einen jüdischen Proselyten. Vgl. Courtois, L'épître de Clément, p. 50.

[7] Reuss, hist. de la théologie II, 609 f., un mélange involontaire et inconscient d'idées et de formules d'origine différente.

[8] Brockhaus, Conservationslexic. 14. Aufl., 1898, IV, S. 371—72, (cf. Hilgenfeld, hist. krit. Einleitung, S. 543, Realencyklop. f. prot. Theol., III. Aufl. IV, S. 170.

[9] Westcott, a. a. O., S. 24: „mediator between the followers of st. Paul and st. Peter"; cf. Loofs, Leitfaden der Dogmengesch. S. 50 f. u. a. Loofs: Gegen Ende des 1. Jahrhunderts zeigen sich in den Gemeinden zu Rom und Corinth nicht mehr die geringsten Nachwirkungen der Controverse zwischen paulinischem und judaistischem Christentum (s. d. I. Clemensbrief).

[10] Weizsäcker, ap. Zeitalter, S. 472.

einst nach der Ansicht der Gegner doch so erbitterten Streites entgegen?[1]) — da erwarten wir vergebens eine Antwort. Im Gegenteil muss uns Ritschl gestehen:[2]) nach Clem. c. 5. u. c. 47 muss das Verhältnis zwischen Petrus und Paulus ein durchaus friedliches gewesen sein. In der That schildert der hl. Clemens das gemeinsame Wirken und Sterben der beiden Apostel so anschaulich,[3]) und ihre Beziehung zu den corinthischen Parteien,[4]) die sich auf ihren Namen hin gebildet hatten, so schonungsvoll, dass man vielmehr den Gegensatz des Paulus und Cephas zu jenen einstigen Parteigängern in Corinth, die nur den Namen der Apostel sich angeeignet hatten, als einen solchen zwischen ihnen selbst herauslesen kann, während sie als die „grossen Säulen" des Glaubens kein anderes Streben kannten, als den Glauben an den Gekreuzigten zu verkünden[5]) und dafür Gut und Blut hinzugeben.[6])

Darum muss der Clemensbrief als Beweis dafür gelten, wie auch Lechler[7]) klar erkannt hat, dass einerseits zur Zeit seiner Abfassung kein Gegensatz zwischen Heiden- und Judenchristen in der rechtgläubigen Kirche vorhanden war,[8]) andererseits dass auch ehedem nie jene gähnende Kluft zwischen Petrus und Paulus sich gebildet hatte, welche die Gegner voraussetzen.[9]) Oder sollten weder Clemens, noch diejenigen, welche seit der Zeit der Apostel noch

---

[1]) Vgl. Baur, Vorlesungen über die Dogmengeschichte der alten Kirche, S. 154 f., 249 f.

[2]) Altkathol. Kirche, S. 279; vgl. Wrede, S. 89. Gregg, The epistle of St. Clement, p. IV.

[3]) C. 5, 2 ss.

[4]) 47, 3 ss. *ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλώ* . . . v. 4. *ἀλλ' ἡ πρόκλισις ἐκείνη ἥττονα ἁμαρτίαν ὑμῖν ἐπήνεγκεν· προσεκλίθητε γὰρ ἀποστόλοις μεμαρτυρημένοις καὶ ἀνδρὶ δεδοκιμασμένῳ παρ' αὐτοῖς* etc.

[5]) 42, 1 ss.; 5, 6, 7.

[6]) 5, 3 ss.

[7]) Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter, S. 478 ff.

[8]) Cf. Gundert in Zeitschrift für luth. Theol. 1854, S. 484 ff.; Lipsius, disquis., p. 166; Credner, Gesch. d. Canons, S. 37.

[9]) Harnack, in Dogmengeschichte I, bes. S. 298—99 warnt vor Übertreibung des gegnerischen Verhältnisses der beiden Völkerapostel zu einander; S. 294 A. 1 u. 2 die Literatur.

lebten und ihre kirchlichen Ämter von jenen überkommen hatten,[1]) auch nur eine Ahnung von jenem Streite mehr haben, der doch im 19. Jahrhundert[2]) die kritischen Geister so sehr in Erregung hielt?[3])

Es ist eine eigentümliche Ironie des Geschicks, dass man darauf gekommen ist, die Pseudoclementinen[4]) als Beweis für die einseitige petrinische Richtung in der damaligen Kirche gelten zu lassen, und dann nachträglich den ächten Clemensbrief dieser vorgefassten Meinug anzupassen, während man andererseits behauptet, die römische Papstwürde sei dem Clemens nur auf Grund jener falschen Schriften zugeschrieben worden, sei daher nicht als Thatsache anzusehen. Das eine beweist man, das andere verwirft man, und zwar beides aus derselben Quelle, ganz, wie es dem einmal gebildeten Anschauungskreis entspricht!

Aber kehren wir zu unserem Gedanken zurück! Wir sprachen davon, dass Clemens keinerlei Andeutung von irrgläubigen Strömungen in der corinthischen Gemeinde mache. Damit kommen wir auf die innere Charakteristik des Briefes, auf seinen Zweck und Inhalt.

Es ist von jeher Grundsatz der protestantischen Auffassung gewesen, und noch Wrede hat demselben Ausdruck gegeben, dass der Anlass des Clemensbriefes[5]) ein inner-

---

[1]) Vgl. 42, 4; 44, 3.

[2]) S. Kraus, Kirchengesch., S. 59, §. 18, 1.

[3]) Vgl. noch Bestmann, a. a. O., S. 49 ff., S. 57 ff.

[4]) Rothe nennt sie den „heiligen Codex des Ebionitismus", Anfänge der christl. Kirche, S. 540. Baur, (Ursprung des Episkopats) Dogmengesch., 2. Ausg., 72, 114, S. 63 ff. Vorles. über das Dogma der alt. Kirche 154 f., 261. Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte II, 1. Lief.: die judenchristl. Sitte, S. 57 ff., bes. S. 97, 99 u. a. Schwane, Dogmengeschichte I, S. 465. Langen, Clemensromane, S. 163 ff. Übrigens hat Baur in den Vorlesungen über d. Dogma der alten Kirche, 1. Abschn., p. 249 f. den Clemensbrief als vermittelnd „zwischen Juden- und Heidenchristen" anerkannt. Siehe a. Schliemann, Clementinen 532 ff. Lehmann, die clementinischen Schriften, S. 90 ff.

[5]) Knopf neuestens schliesst seine Untersuchungen mit dem Verzicht, je Licht in die Sache bringen zu können, a. a. O., S. 193. Daselbst sind auch die wichtigsten Anschauungen über die Frage der Veranlassung des Briefes zusammengestellt, S. 165 f.; 169—70.

lich kirchlicher und zwar nach Wrede's Auslegung ein kultischer,[1]) nach Harnack ein Kampf des „Enthusiasmus"[2]) mit dem ordentlichen Gemeindeamt gewesen sei, welcher nach Sohm[3]) von Clemens dahin ausgenützt wurde, dass er der bestehenden Kirchenverfassung ein Ende machte und auf den Trümmern derselben das neue Kirchenrecht, die neue Kirchenordnung aufrichtete. Wer aber möchte leugnen, dass ein Streit über das Wesen des Cultus, bezw. der Kirchenverfassung, auf dogmatischer Grundlage ruhe;[4]) also wäre in Wahrheit der Kampf mit der Irrlehre Veranlassung und Zweck des Clemensbriefes.

Dagegen stellen wir die Behauptung auf, dass der Clemensbrief keine unmittelbar dogmatische Spitze habe, wenn auch der Verfasser — wie es sich aus der Natur der Sache von selbst ergab — mittelbar die Glaubenslehre insofern mit hereinbezog, als er daraus wirksame Beweggründe zur Beschwichtigung der Unruhen nahm.[5])

Damit haben wir schon den Kern der Veranlassung des Briefes angedeutet. In Corinth waren Streitigkeiten ausgebrochen.[6]) Einige anmassende Geister hatten sich gegen die rechtmässigen Vorsteher aufgelehnt[7]) und mehrere derselben sogar aus ihrem Amte verdrängt (44, 6 *ἐνίους*). Die Bewegung hatte eine um so bedrohlichere Gestalt ge-

---

[1]) Wrede, S. 48; vgl. Gregg, p. 55, A. 1. Wir wählen von den vielen Hypothesen die neuesten aus.

[2]) Chronologie bis Irenäus, II, 2, S. 254.

[3]) Kirchenrecht, S. 160 ff.

[4]) Vgl. Sohm, S. 160.

[5]) Vgl. Courtois, p. 35.

[6]) Wir sind in der Frage der Bestimmung dieser Streitigkeiten lediglich auf die Angaben des Briefes angewiesen. Die scheinbare Ungenauigkeit derselben sind aber nicht ein Zeichen des „Mangels an Planmässigkeit" (Mosheim, instit. hist. christ. sæc. I, p. 215), sondern ein Beweis für die Ächtheit und unbefangene Darstellung des Briefes, der, in's volle Leben eingreifend, die eingehende Kenntnis der Umstände voraussetzt.

[7]) 1, 1: *ὀλίγα πρόσωπα* 47, 6 *Κορινθίων ἐκκλησίαν δι' ἓν ἢ δύο πρόσωπα στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους*. Über den Charakter der Empörer siehe später bei der Verfassung der Kirche.

wonnen, als ein grosser Teil der kirchlichen Gemeinde auf Seite der Rädelsführer stand (47, 6 vergl. 3, 3; 21, 6; 39, 1; 44, 6) und so die ganze corinthische Kirche im Innersten erschüttert war. Aber nicht nur das. Die Wellen des Aufstandes hatten sich auch nach aussen verbreitet, so dass bei den Feinden des Glaubens dadurch der christliche Name zum Gegenstand des Spottes geworden war,[1]) während die befreundeten Kirchen dadurch in tiefe Trauer versetzt worden waren.[2]) Die Gerüchte von den corinthischen Wirren drangen begreiflicherweise auch nach Rom. Genauere Mitteilungen seitens der bedrängten Vorsteher — sei es auf eigenen Antrieb, sei es auf die Aufforderung Roms hin, verständigten letztere Gemeinde von der Notlage und mahnten sie an ihre Pflicht, einzugreifen.

Wir sprechen von „genaueren Mitteilungen;" denn obgleich aus 1, 1 und 47, 6—7[3]) sich derartige Berichte nicht folgern lassen, so erscheint es uns unglaublich, dass sich die Römer auf blosse Gerüchte hin nach Corinth gewendet hätten, ohne vorher bestimmtere Angaben über die Verhältnisse zu erwarten bezw. zu fordern. Die Sicherheit der Sprache, die entschiedene Verurteilung der Vorgänge, die genaue Kenntnis der Sachlage, welche der Clemensbrief unbedingt voraussetzt, muss einen anderen Erklärungsgrund besitzen, als nur in unbestimmten und sich vielleicht — wie die gewöhnliche Erfahrung lehrt — widersprechenden Gerüchten. Ebenso weist auch die Entschuldigung wegen des verspäteten Eingreifens[4]) darauf hin, dass die Corinther dies schon längere Zeit erwartet hatten. Dann lässt sich aber nicht annehmen, jene hätten sich damit

---

[1]) 47, 7: *καὶ αὕτη ἡ ἀκοὴ οὐ μόνον εἰς ἡμᾶς ἐχώρησεν, ἀλλὰ καὶ εἰς τοὺς ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας ἀφ' ἡμῶν ὥστε καὶ βλασφημίας ἐπιφέρεσθαι τῷ ὀνόματι κυρίου.*

[2]) 46, 9: *τὸ σχίσμα ὑμῶν πολλοὺς διέστρεψεν, πολλοὺς εἰς ἀθυμίαν ἔβαλεν, πολλοὺς εἰς δισταγμὸν, τοὺς δὲ πάντας ἡμᾶς εἰς λύπην.*

[3]) *'περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῖν πραγμάτων' ἀκούεσθαι τὴν - Κορινθίων ἐκκλησίαν . . στασιάζεσθαι* etc. Cf. Bardenhewer, Patrol. 2. Aufl., S. 25.

[4]) 1, 1: *βράδιον νομίζομεν ἐπιστροφὴν (ποιεῖσθαι) πεποιῆσθαι περὶ τῶν* etc.

begnügt, dass nur unzuverlässige Gerüchte — voraussichtlich in aller möglichen Färbung und Entstellung — nach Rom gedrungen wären, sondern wir müssen schliessen, sie hätten ihre Notlage in irgend einer Weise den Römern geschildert und diese um Abhilfe gebeten? Das letztere ist entschieden das wahrscheinlichere.[1])

Welches war aber die Natur dieses Streites? Würden die Gegner Recht haben mit der Behauptung, es hätte sich um grundlegende Verfassungs- oder gottesdienstliche Fragen gehandelt: so vermöchte man vor allem nicht zu erklären, weshalb sich der Zwist in letzter Linie nur um „einige Presbyter“ drehte,[2]) zumal da die Macht der Empörer, denen auch die Männerwelt[3]) zum grössten Teile beigestimmt zu haben scheint, eine grosse war. Es müssen also eher persönliche Gründe, Unzufriedenheit mit der Leistungskraft jener *ἔνιοι* gewesen sein, welche den Widerspruch des leicht erregbaren griechischen Geistes hervorriefen. Darum lesen wir im ganzen Briefe von keinem Vorwurf des Un- oder Irrglaubens, sondern, so oft von den Gründen des Zwiespaltes die Rede ist, werden ‚*ζῆλος*‘ oder ‚*φθόνος*‘, ‚*ἀλαζόνεια*‘, also Eifersucht und Stolz, Aufgeblasenheit, unverständiger Eigendünkel[4]) als die Ursachen allen Unheils in der einst so blühenden Gemeinde gebrandmarkt.[5]) Es scheint, dass jene Presbyter geistig ziemlich

---

[1]) Cf. Kraus, Kirchengesch. S. 101.

[2]) 44, 6: *ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε . . . ἐκ τῆς . . . . λειτουργίας.*

[3]) Die Mahnung 1, 3, welche durch die Erinnerung an die früheren glücklichen Verhältnisse zieht, wie auch 21, 6, ist offenbar an die Männer gerichtet, die im Gegensatz zu den übrigen Ständen — Kirchenvorsteher, Jugend, Frauen — angeredet sind. 1, 3: *ἀπροσωπολήμπτως γὰρ πάντα ποιεῖτε — ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις . . . νέοις τε μέτρια καὶ σεμνὰ ποιεῖν ἐπετρέπετε · γυναιξίν τε ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἁγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλλετε* etc. ähnl. 21, 6.

[4]) 3, 3; 39, 1: *ἄφρονες καὶ ἀσύνετοι καὶ μωροὶ καὶ ἀπαίδευτοι χλευάζουσιν ἡμᾶς . . . ἑαυτοὺς βουλόμενοι ἐπαίρεσθαι;* 23, 2 u. a.

[5]) 3, 2, 4 ss.: *ἐκ τούτου ζῆλος καὶ φθόνος καὶ ἔρις καὶ στάσις* — v. 4: *ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ ἀνειληφότες, δι' οὗ καὶ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.* (vgl. Hilgenfeld, Nov. test. extr. can. recept. I, p. XXXIX.) 13, 1: *Ταπεινοφρονήσωμεν οὖν ἀδελφοί, ἀποθέμενοι πᾶσαν ἀλαζονείαν* 14, 1 *ἐν ἀλαζονείᾳ καὶ ἀκαταστασίᾳ μυσεροῦ ζήλους ἀρχηγοῖς ἐξακολουθεῖν.*

beschränkt waren, während die Rädelsführer des Aufruhrs ihnen an Beredsamkeit den Rang abgelaufen und das für die Redekunst sehr zugängliche Volk für sich gewonnen hatten, indem sie sich an die Stelle der Abgesetzten in das Priesteramt eindrängen wollten.

Darum nennt Clemens den Zwiespalt ein „Schisma“ nicht „Irrlehre.“[1]) Nicht Mangel an Glauben, sondern Vergesslichkeit auf die Lehren des Glaubens macht er den Corinthern zum Vorwurf *(ἐπιλαθέσθαι)*.[2]) Darum spricht er seine Absicht dahin aus, dass der Glaube wieder lebendig werden solle.[3]) Er schlummert nur gleichsam wie ein Funke unter der Asche der Leidenschaften, und Clemens weiss, dass es nur eines kräftigen Anstosses bedarf, um ihn von der Asche zu befreien und neu zu entfachen. Im Gegenteil die kluge Massregel, erst den Glauben wieder zu beleben als einzige Grundlage dauernder Ordnung, weist darauf hin, dass Clemens wusste, welch tiefer gläubiger Kern den Corinthern trotz der Verirrungen geblieben war, und der Erfolg lehrte, dass er ein richtiges Verfahren gewählt hatte.[4]) Es erklärt uns dies aber auch die dogma-

---

[1]) 46, 5: *σχίσμα ὑμῶν πολλοὺς διέστρεψεν.* Ebenso nennt er die Wirren zur Zeit des hl. Paulus, die er 47, 3 ss. in Erinnerung bringt, nicht Irrlehren — kein Petrinismus, oder Zwist im Glauben. Es war keine so grosse Sünde (47, 4), eben weil sie ja nur aus falsch beratener Anhänglichkeit an „die bewährten Apostel“ *(πρόσκλισις — προσεκλίθητε γὰρ ἀποστόλοις μεμαρτυρημένοις)* entstanden waren. Siehe auch die Unterscheidung im paul. Corintherbrief: I, 1, 10 spricht Paul nur von *σχίσματα* (1, 10) = Parteiungen; 11, 18 ss., dagegen spricht er von *αἱρέσεις* (11, 19), weil es sich um Irrtümer in der Darbringung der Opfergaben handelte.

[2]) 46, 7: *ἱνατί . . . στασιάζομεν πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἴδιον καὶ εἰς τοσαύτην ἀπόνοιαν ἐρχόμεθα, ὥστε ἐπιλαθέσθαι ἡμᾶς ὅτι μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων;*

[3]) *ἀναζωπυρησάτω οὖν ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν.*

[4]) Cf. Hegesipp a. a. O. und 48, 5, wo von den Anstiftern des Aufruhrs die Rede ist und ihnen sogar hervorragende Einsicht in den Glauben zuerkannt wird *ἤτω τις πιστός, ἤτω δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν ἤτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων* — v. 6: *τοσούτῳ γὰρ μᾶλλον ταπεινοφρονεῖν ὀφείλει ὅσῳ δοκεῖ μᾶλλον μείζων εἶναι* s. a. 40, 1; 62, 3. Über die weltläufige Erörterung des Auferstehungsglaubens bei Clemens siehe an betreffender Stelle.

tische Bedeutung seines Briefes, der eigentlich eine Mahnschrift an die Corinther sein sollte, jedoch eben durch die Quelle der Beweggründe, welche der Glaube ist, uns einen herrlichen Einblick in die religiösen Anschauungen jener Zeit gewährt. Zugleich aber sehen wir auch, dass eine gründliche Darlegung des Lehrinhaltes unseres Briefes nicht möglich ist ohne beständige Rücksicht auf dessen Hauptzweck: der Zurückführung der corinthischen Gemeinde zum Gehorsam gegen ihr gottgesetztes Vorsteheramt.[1])

Clemens sucht denselben auf verschiedene Weise vorzubereiten und endlich zu erreichen.

Nachdem er einen kurzen Gruss vorausgeschickt (Prooemium) schildert er den traurigen Gegensatz des einst so blühenden, nun aber desto beklagenswerteren Zustandes der corinthischen Gemeinde (c. 1—3) und deckt die geheime Wurzel der Zerwürfnisse, Neid und Eifersucht (3, 2) auf, deren unheilvolle Folgen in der Geschichte er durch Beispiele erörtert.[2]) Nach dieser Einleitung (1—6) beginnt der erste allgemeinere Teil (7—37), der, ausgehend von Beweggründen zur Busse (7, 12—9, 1), den Willen Gottes als oberste Richtschnur für dieselbe, wie für das menschliche Handeln überhaupt hinstellen will. Nur durch demütige Unterwerfung unter jenen erreichen wir unser Ziel auf Erden und in der Ewigkeit.

Diess begründet Clemens zunächst durch Beispiele aus dem alten Testamente (9, 2—12, 8), mit denen er die Worte der hl. Schrift bezw. des Herrn sowie dessen eigenes Vorbild verbindet (13—16), um dann wieder zu jenen zurückzukehren (17—19, 1).

Ein neuer Gesichtspunkt tritt uns entgegen in der Betrachtung der Grösse der göttlichen Majestät in der Schöpfung (19, 2—20, 12; vergl. 33, 2—3) und im Ge-

---

[1]) 56, 1; 57, 1, 2.

[2]) Es ist wohl natürlicher, c. 4—6 noch zur Einleitung zu rechnen, weil organisch mit dem Gedanken 3, 2 verbunden.

richte (21, 1—28, 4), aber auch in dem Reich seiner Gnaden (29, 1—35, 12).

Damit ist der Hauptgedanke — Ordnung der corinthischen Verhältnisse auf Grund des göttlichen Willens[1]. genugsam vorbereitet — indem eben Gottes Wille als oberste Richtschnur unserer Handlungen erwiesen ist.[2])

Nun beginnt die Anwendung dieses Hauptsatzes auf die corinthischen Verhältnisse.

C. 36 leitet hiezu über: Die Erfüllung des Willens Gottes ist der Weg zu Christus dem „Hohepriester unserer Gaben."

Es folgt der zweite Teil des Briefes c. 37—44, worin die Notwendigkeit der Unterwerfung unter die kirchlichen Vorsteher als Ausfluss des göttlichen Willens dargestellt wird, und zwar zunächst durch das Bild des Kriegsheeres und des menschlichen Leibes (c. 37—39), dann durch Vergleich mit der von Gott bestimmten hierarchischen Ordnung im alten Bunde (c. 40—41), endlich durch den Erweis der göttlich-apostolischen Sendung der rechtmässigen Vorsteher (c. 42—44), deren Würde eben in der Darbringung der Gaben (44, 4 f. c. 36, 1) ihren Höhepunkt erreicht.

---

[1]) Wir können uns den Ausführungen Knopfs, S. 178 ff. nicht anschliessen, der darauf verzichtet, im Gedankenfluss des Clemensbriefes einen einheitlichen Aufbau zu suchen und deshalb die Lehrmeinung aufstellt, wir hätten es mit einer „homilienartigen Abhandlung" zu thun, die der Einheit entbehre. Es scheint uns dem grossen Ideal apostolischer Weisheit, welches uns im Clemensbrief entgegentritt, zu widersprechen, wenn man seinem Verfasser auf diese Weise den Vorwurf macht, er hätte nicht immer gewusst, was er wollte; vgl. die noch weitergehende Behauptung Ed. v. d. Goltz's (in der theol. Literaturzeitung, 1900, Nr. 8, S. 230 f.), Clemens hätte „eigene Predigtconcepte" mit in den Brief hineingearbeitet. Aber warum hätte denn Clemens diese nicht einheitlich ordnen können? Vgl. Ehrhard, S. 75—76.

[2]) Die Einheit des Briefes verteidigt anerkennungswerter Weise Gundert in Zeitschrift f. luth. Kirch. 1854, S. 656, cf. a. Hilgenfeld, apost. Väter I; Uhlhorn, in Realencyklop., III. Aufl., IV, S. 168; dagegen Wrede, Untersuchungen über den Clemensbrief, S. 6, hält die Anschauung von einem „steten planmässigen Zusammenhang", (Gundert, S. 655) etc. für Übertreibung.

Der dritte Teil[1]) (c. 45—61) zieht die Folgerungen aus dem vorher Gesagten für die einzelnen am Streite Beteiligten, zunächst für die Verführten (45, 1—47, 3.[2]). Sie bilden ja die vielgeliebte Herde (cf. 47, 7 u. 44, 3), die Clemens vor dem Verderben retten wollte; sie die Kirche der Heiligen, für welche es unwürdig ist, sich gegen ihre Vorsteher zu erheben (45—46) um ein paar Rädelsführer willen. Von 48, 1 an beginnt Clemens seine Mahnung an die Leiter der corinthischen Empörung (f. 48, 5. 6); aber nicht mit dem Hinweis auf den Zorn Gottes, sondern zunächst mit dem Ausblick auf die ewige Barmherzigkeit (48) und Schönheit der Liebe Gottes (49—51, 1a), anscheinend lauter Beweggründe zu reumütiger Hoffnung. Freilich sind dabei wohl die übrigen verführten Gläubigen eingeschlossen; aber auch da Clemens sich von 51, 16 an ausschliesslich an die *„ἀρχηγοὶ στάσεως“* wendet und mit scharfen Worten ihre Frevelthat geisselt, kehrt er wieder zurück zum Trostgedanken von der göttlichen Barmherzigkeit, die durch die Busse mit dem Sünder wieder versöhnt wird (cf. 52).

Sollte Clemens aber kein Wort haben für die vom Aufstand zunächst Betroffenen?[3])

Man hat bis auf Bang[4]) c. 53 ff. stets auf die *ἀρχηγοί* bezogen. Aber der genannte Schriftsteller hat wohl das Verdienst eine neue Erklärung als die einzig richtige er-

---

[1]) Wir stellen hier den Gedankengang ausführlicher dar, weil er gewöhnlich von den Schriftstellern vernachlässigt wird.

[2]) An und für sich könnte c. 45 von beiden, den Führern des Aufstandes und den Verführten verstanden werden; allein c. 46 u. 47 betrifft die Corinther im Gegensatz zu ersteren (vgl. 47, 4—6 u. 46, 1). Daher ist es wohl sinngemässer wegen des inneren Zusammenhanges jener Capitel, auch c. 45 nur auf das irregeleitete Volk zu beziehen.

In dem c. 47, 6 ist mit treffender Kürze die ganze Veranlassung des Streites, sowie der innere Schmerz, mit welchem Clemens die Nachricht hievon aufgenommen, ausgedrückt: *αἰσχρά, ἀγαπητοί, καὶ λίαν αἰσχρὰ καὶ ἀνάξια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς, ἀκούεσθαι τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν δι᾽ ἓν ἢ δύο πρόσωπα στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους.*

[3]) Cf. 44, 3; 44, 6: *ἔνιοι*, d. i. die abgesetzten und dann auch die übrigen für erstere Partei ergreifenden Presbyter.

[4]) Theol. Stud. und Kritik. 1898, S. 470—86.

wiesen su haben.[1]) Wie wäre nach dem scharfen Tadel des c. 51 der Hinweis auf „Grossmut“, „Barmherzigkeit“ und „Liebe“ als Beweggründe des Nachgebens,[2]) wie das Beispiel des heiligen, für die Sünden seines Volkes betenden Moses,[3]) wie die Vorbilder der heidnischen Heldenkönige, der jüdischen hochherzigen Frauengestalten[4]), einer Judith und Esther, am Platze, wenn Clemens wirklich die *ὀλίγα πρόσωπα προπετῆ καὶ αὐθάδη ὑπάρχοντα* (1, 1) im Auge hätte, welche er eben (c. 51, 1 ff.) als schwere Sünder getadelt? Wie könnten auch letztere einem „Verlangen der der Menge“[5]) nachgeben, da sie als Rädelsführer der Empörung das Volk selbst zu thörichtem Verlangen aufgestachelt haben?[6])

Nur die Presbyter[7]) können gemeint sein, als diejenigen, welche aus „Grossmut“ (54, 1) und „vollendeter unübertrefflicher Liebe,“ gleich dem Moses, für das Volk beten, und um des lieben Friedens willen,[8]) dem Verlangen der Menge, die auf Entfernung der Missliebigen vom Amte nach einem andern Orte besteht, nachgeben sollen. Im Anschluss hieran glauben wir die Erklärung Bang's auch auf c. 56, 1 ff. ausdehnen zu müssen.[9]) Denn es entspricht

---

[1]) Nur darf man die *ἔνιοι* nicht immer scharf von den übrigen Presbytern unterscheiden, vgl. *τίς ἐν ὑμῖν* 54, 1—3.

[2]) 54, 1: *Τίς οὖν ἐν ὑμῖν γενναῖος; τίς εὔσπλαγχνός, τίς πεπληροφορημένος ἀγάπης;*

[3]) 53, 1 ss., bes. 53, 5: *ὦ μεγάλης ἀγάπης, ὦ τελειότητος ἀνυπερβήτου* — und damit sollen die *‚ἀρχηγοί τῆς στάσεως‘* gemeint sein?

[4]) 55, 1 ff.

[5]) 54, 2: *ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους.*

[6]) S. 470 ff. Bang weist auch hin auf das Wort „wenn *δι' ἐμέ* (= „um meinetwillen“) Streit entstanden ist“ etc; dies müsste bei den *ἀρχηγοί* lauten *δι' ἐμοῦ* (= durch mich, auf meine Veranlassung). Indes scheint Clemens das *διά* nicht so scharf zu unterscheiden. Cf. 47, 6: *δι' ἓν ἢ δύο πρόσωπα τὴν ἐκκλησίαν τ. K. στασιάζειν.*

[7]) Und zwar zunächst die *‚ἔνιοι‘* 44, 6; die andern sollen ja bleiben, cf. 54, 2: *μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων.*

[8]) *μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων* (54, 2).

[9]) Aber hier noch mehr auf die *ἔνιοι* und zugleich die andern Presbyter; denn sie waren durch ihre selbstverständliche Parteinahme für ihre Amtsgenossen mit vom Aufstand betroffen, worauf 56, 2 ss. hinweist. In beiden Stellen ergreift Clemens die Sache der Presbyter im Gegensatz zu ihren Feinden als seine eigene.

ganz dem vorher ausgeführten Beispiel des betenden Moses, dass nun die Aufforderung zum Gebet für die Sünder — 56, 1 — (*καὶ ἡμεῖς οὖν* vgl. 39, 1 *ἡμᾶς*) zunächst vor allem die Presbyter betrifft. Wer soll denn die andern mahnen als sie? wer die traurige Erfahrung als Heimsuchung Gottes ansehen, die dieser selbst „seinen Lieblingen" nicht erspart, als eben wieder die Presbyter?[1]) Er spricht von einer Züchtigung Gottes (*ἀναλάβωμεν παιδείαν* 56, 2), die auch der Gerechte erduldet, die also keine persönliche Sünde zur Voraussetzung hat.[2]) Ja, Clemens setzt ausdrücklich die, welche für die Sünder beten sollen (*καὶ ἡμεῖς οὖν ἐντύχωμεν* 56, 1) in Gegensatz zum Volke; denn der Zweck des Gebetes ist, „dass sie nicht so fast uns" nachgeben, sondern dem Willen Gottes[3]) oder mit anderen Worten, „dass sie uns sich unterwerfen nach dem Willen Gottes."[4])

Es folgt ein letztes Wort an die Urheber des Zwiespaltes (57, 1 — 59, 2), wodurch sie abermals in eindringlichster Weise zur Busse gemahnt werden. Clemens legt dar, dass er den Brief geschrieben, weil er sich dazu für verpflichtet hielt (59, 2), und geht wie unbewusst zu dem herrlichen liturgischen Gebet über,[5]) welches (59, 2—61, 3) alle Anliegen der Kirche umfasst.

---

[1]) Cf. 56, 2: *ἡ νουθέτησις ἣν ποιούμεθα εἰς ἀλλήλους καλή ἐστιν* . . . v. 3 *οὕτως γάρ φησιν ὁ ἅγιος λόγος παιδεύων ἐπαίδευσέν με ὁ κύριος* . . . v. 4: *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει.*

[2]) Cf. Chrysostom. de sacerdotio, lib. II. c. 1 ss.: *παιδεύσει με γάρ . . . ἔλαιον δὲ ἁμαρτωλῶν μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλήν μου.*

[3]) 56, 1: *εἰς τὸ εἶξαι αὐτοὺς μὴ ἡμῖν* (Clemens mit den Presbytern) *ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ.* In diesem Satze ist der ganze Grundgedanke des Briefes, wie wir ihn aufgefasst haben, ausgesprochen: die Autorität von „uns" Presbytern ist nicht eine blos persönliche, sondern sie ruht auf göttlicher Grundlage.

[4]) Auf die Angriffe, welche neuestens Harnack gegen diese Auffassung gemacht hat (Pfaff'sche Irenäusfragmente, S. 76—80) kommen wir später zurück. Ehrhard schliesst sich ohne weiteres dem Verdikt Harnacks an (‚Vornizänische Literatur' S. 77), und nennt Bangs Auffassung, ein ‚Kuriosum'.

[5]) Dies war vor Entdeckung des cod. Constantinopolitanus nicht bekannt; es fehlte in dem cod. Alexandrinus.

Der kurze Schluss (62—65) wendet sich naturgemäss an die gesamte Gemeinde *(ἄνδρες καὶ ἀδελφοί)*,[1]) die der Aufstand betroffen, und erneuert die Mahnung zur Unterwerfung unter die Presbyter (63, 1). Die Versicherung freudiger Erwartung[2]) der Rückkunft seiner drei Abgesandten mit der Botschaft des Friedens, nochmaliges Gebet[3]) und apostolischer Gruss, ähnlich dem der paulinischen Briefe,[4]) beendigt das ganze Schreiben.

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass manche Erklärer, vor allem Knopf, den Clemensbrief nicht für ein einheitliches Ganze halten. Es führt sie dazu namentlich die breite Ausführung des ersten Teiles mit seinen scheinbaren Abschweifungen auf die verschiedensten sittlichen, aber auch dogmatischen Lehren. Wie Knopf's Standpunkt zu verstehen ist, haben wir schon angedeutet. Was er aber als Schwäche des clementinischen Sendschreibens hinstellt, muss uns als besonders angenehme Beigabe des Briefes erscheinen. Denn je mehr Gebiete des christlichen Glaubens in demselben berührt werden, um so vollständiger können wir das Bild der religiösen Anschauungen entrollen, welche die damalige Zeit beherrschten. Vorher jedoch müssen wir den eigentlichen Standpunkt unseres Clemens kennen lernen, ehe wir seine Lehren zu würdigen versuchen.[5])

---

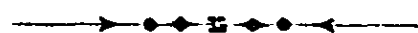
[1]) 62, 1.

[2]) 63, 2: *χαρὰν γὰρ καὶ ἀγαλλίασιν ἡμῖν παρέξετε, ἐὰν ὑπήκοοι γενόμενοι . . . ἐκκόψητε τὴν ἀθέμιτον τοῦ ζήλους ὑμῶν ὀργήν.*

[3]) C. 64—65, 1.

[4]) 65, 2: *Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν καὶ μετὰ πάντων πανταχῇ τῶν κεκλημένων ὑπὸ θεοῦ δι' αὐτοῦ.*

[5]) Erst bei Bang finden sich einige Ansätze über die Notwendigkeit, darauf Rücksicht zu nehmen; a. a. O., S. 433 ff. Leider unterlässt es Bang die letzten Folgerungen über das Verhältnis des Lehrinhaltes zur apostolischen Überlieferung zu ziehen.



Zweites Capitel.

Der Standpunkt des heiligen Clemens.

Selbstverständlich dürfen wir nicht erwarten, bei unserem Verfasser ein bestimmtes ausgesprochenes Lehrgepräge im Sinn einer einseitigen dogmatischen Auffassung zu finden. Die Versuche, ihm eine derartige Gedankenrichtung zuzuweisen[1]) sind stets gescheitert und widerlegt worden, nicht nur von katholischer, sondern auch von protestantischer Feder.[2])

Clemens will überhaupt an und für sich keine dogmatische Schrift abfassen, es liegt ihm ferne, eine geordnete Zusammenstellung der Glaubenslehren seiner Zeit zu bieten. Er nimmt sie vielmehr einfach aus dem Glaubensbewusstsein und benützt sie als wirksame Beweggründe, um sein eigentliches, uns wohlbekanntes Hauptziel zu fördern.

Aber gerade darin liegt sein doktrineller Standpunht eingeschlossen.[3])

Wenn er durchaus nicht daran denkt, etwas Neues zu lehren, oder eigene persönliche Meinungen den Corinthern aufzudrängen, so folgt daraus, dass er sich eben voll und ganz an das Alte hält. Er will ja in den Corinthern die Erinnerung wieder wecken[4]) an das, was sie längst gehört, aber im Drang der Leidenschaften wieder vergessen hatten, er will ihren Glauben wieder entzünden,[5]) nicht

---

[1]) Vgl. die oben berührte Hypothese des Petrinismus und Paulinismus.

[2]) Vgl. Hilgenfeld, app. V. V., S. 85 sq.; Pfleiderer, Paulinismus; Lemme, a. a. O.; Uhlhorn, in prot. Realencykl. II, S. 248 ff.; Knoedel, in Stud. u. Krit. 1862, S. 728; Jacobi, ebd. 1876, S. 715 ff.; Lipsius, disq. 116 f.

[3]) Cf. Lightfoot, a. a. O., S. 396. Wrede scheint es dem hl. Clemens förmlich zum Vorwurf zu machen, dass er nichts „Neues zu sagen“ habe „aber das Bekannte muss immer eingeschärft werden“. Untersuchungen, S. 110, A. 2; Reville, a. a. O.; Gregg, p. V.

[4]) Cf. 46, 7.

[5]) 27, 3: *ἀναζωπυρησάτω οὖν ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν.* Cf. Harnack, Dogmengesch. I, S. 202; 206: „man reflectierte damals wenig“; ebenso Loofs, Leitfaden, S. 59.

durch vorwitzige Grübeleien denselben erst recht verwirren. Darum beruft er sich sogar ausdrücklich auf ihre Kenntnis der göttlichen Wahrheit,[1]) er ist sich daher keines Widerspruches mit der von ihm bei seinen Lesern vorausgesetzten Denkweise bewusst.

Damit ergeben sich zwei wichtige Thatsachen: Vor allem: Clemens schreibt ja von Rom aus und im Namen der römischen Gemeinde,[2]) wird sich also wohl hüten, die in letzterer geltende Lehrüberlieferung zu überschreiten, zugleich aber setzt er die Übereinstimmung des Glaubens der römischen Gemeinde mit dem der corinthischen Kirche als vollendete Thatsache voraus. Auf der andern Seite jedoch tritt seine eigene Persönlichkeit in dem Masse zurück, als er sich auf den Boden des gegebenen Glaubensinhaltes stellt. Wir finden keine Gründe im Clemensbrief angeführt, deren Wurzel nicht zurückginge letztlich auf die „ruhmvolle und erhabene Richtschnur“[3]) des überlieferten Glaubens. Nur eines Umstandes dürfen wir bei dieser Betrachtung nicht vergessen: Clemens schreibt den Brief, weil er sich dazu berechtigt oder vielmehr verpflichtet fühlt.[4]) Hatte er vorher erläutert, wie die Apostel ihre Pflicht erfüllten, den anvertrauten Schatz des Glaubens zu behüten und in heiligem Bekennermut durch die Welt zu tragen: hier zeigt Clemens durch die That, dass er jene apostolische Aufgabe auch in seine Hände gelegt weiss. Darum ist es apostolischer Geist[5]) und daraus entspringen-

---

[1]) Cf. 62, 3: *καὶ ταῦτα τοσούτῳ ἥδιον ὑπεμνήσαμεν, ἐπειδὴ σαφῶς ἤδειμεν γράφειν ἡμᾶς ἀνδράσιν πιστοῖς καὶ ἐλλογίμοις καὶ ἐγκεκυφόσιν εἰς τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ;* (vgl. 40, 1).

[2]) Das gilt noch mehr im Sinne der Völter'schen Hypothese, der Brief sei überhaupt von keiner Privatperson verfasst, sondern von der römischen Gemeinde als solcher abgesandt.

[3]) 7, 2: *ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα.*

[4]) Cf. 1, 1; 56, 1; 59, 2: *ἡμεῖς δὲ ἀθῷοι ἐσόμεθα ἀπὸ ταύτης τῆς ἁμαρτίας,* d. i. wir haben unsere Pflicht gethan, indem wir Euch mahnten; wenn Ihr nicht folget *τοῖς ὑπ' αὐτοῦ (θεοῦ) δι' ἡμῶν εἰρημένοις,* so habt Ihr die Schuld und daraus entspringende Strafe *(κινδύνῳ οὐ μικρῷ,* 59, 1) Euch selbst zuzuschreiben; vgl. Gregg, p. 12, 13.

[5]) Vgl. daher auch den apostolischen Segensgruss am Anfang und Schlusse des Briefes.

des Pflichtbewusstsein, das durch die Zeilen atmet, das den Verfasser antreibt, ohne weiteres für die abgesetzten Presbyter Partei zu nehmen. Ihm ist es im vornherein ausgemacht, dass das Unrecht auf Seiten des Volkes liege. Er bedarf keines richterlichen Erweises. Vielmehr macht er die Sache der Opfer des Aufstandes zu seiner eigenen.[1]) Daraus geht hervor, dass Clemens sowohl die Art und Weise der Gemeindeverfassung in Corinth und Rom als vollständig übereinstimmend voraussetzt, aber ebenso auch, dass er das Kirchenamt einer höheren Macht unterworfen glaubt, welche die Gemeinde ohne schwere Schuld in ihrem Vorgehen gegen missliebige Träger desselben nicht ausser acht lassen darf. Clemens ist so weit entfernt, eine neue Kirchenordnung in Corinth begründen zu wollen, dass er im Gegenteil ohne die Annahme einer schon bestehenden einheitlichen Kirchenverfassung in Rom und Corinth unverständlich ist. Hätte er den Corinthern eine von der apostolischen Überlieferung abweichende Form der kirchlichen Ordnung als die notwendig herzustellende bezeichnet,[2]) so hätten jene ihn Lügen strafen können, da er doch die Pflicht der Apostel und ihrer Nachfolger, die heilige Überlieferung zu wahren, ausdrücklich hervorgehoben; sie hätten ihm ja entgegenhalten können: Arzt, heile dich selber! Fürwahr, wir können es nicht leugnen, dass der Standpunkt des hl. Clemens derjenige der lauteren Überlieferung ist.[3])

[1]) 39, 1: *ἄφρονες καὶ ἀσύνετοι καὶ μωροὶ καὶ ἀπαίδευτοι χλευάζουσιν ἡμᾶς*. Hier wie in 56, 1 ist das *ἡμᾶς* bezw. *ἡμεῖς* ausdrücklich den *ἄφρονες* etc. = den Teilnehmern am Aufstand entgegengesetzt. Es bezieht sich daher sicher auf die, welche den Hohn der *ἄφρονες* zu ertragen haben, d. sind die Presbyter; mit diesen aber fühlt sich wegen des *ἡμᾶς* auch Clemens von jenem Spott (*χλευάζουσιν*) betroffen, gleichwie er durch das *ἡμεῖς οὖν ἐντύχωμεν* 56, 1 sich selbst in die Aufforderung zum Gebete für die Sünder mit einschliesst und dies 59, 2 ff. (*ἡμεῖς δὲ . . . αἰτησόμεθα*) im liturgischen Gebete auch praktisch befolgt.

[2]) Cf. Sohm, Kirchenrecht, S. 164.

[3]) Vgl. Weizsäcker, ap. Zeitalter, S. 472: „Der Brief setzt überall schon eine feste Tradition voraus und macht dieselbe grundsatzmässig in der Tagesfrage der Streitigkeiten in Corinth geltend."

Das Verhältnis zur corinthischen Gemeinde, wie es eben angedeutet wurde, ist auch die äussere Bürgschaft dafür, dass selbst unbewusst keine von der bisherigen christlichen Lehranschauung abweichende Idee sich in die Darstellung des hl. Clemens eingeschlichen hat. Wäre dies der Fall gewesen, dann war auch das Schicksal des Briefes besiegelt. Denken wir uns die ganze Gemeinde, oder wenigstens den grösseren tonangebenden Teil derselben in hellem Aufruhr gegen die Presbyter; da erscheint ein Brief der römischen Kirche, derselbe nimmt in strenger, selbstbewusster Weise die bedrängten Presbyter in Schutz, „der Geist der Tradition, Ordnung, Festigkeit und allgemein kirchlicher Fürsorge hat sich darin ausgeprägt.“[1]) Er begründet die Notwendigkeit der Unterwerfung unter die Presbyter in ausführlichster und eindringlichster Weise. Wie aber — wenn die aus dem Glauben entwickelten Gründe mit den bisherigen Anschauungen der stolzen Griechen im Widerspruch standen? Wie war ein Erfolg denkbar, wenn der Brief mit solcher Wärme die Rückkehr zur Überlieferung als Rettungsmittel empfiehlt[2]) und trotzdem — wenn auch ohne bewusste Schuld des Verfassers — jene verlässt? Die aufgereizten Gemüter, die ihren eigenen priesterlichen Führern nicht gehorchten, weil ein paar „aufgeblasene Individuen“[3]) sie für sich gewonnen hatten, sie würden ohne Widerspruch der römischen, und, im Sinn der Gegner, vollständig fremden, zum gebieterischen Eingreifen unberechtigten Gemeinde Folge geleistet haben, wenn diese sich in ihrem Briefe eines selbst unfreiwilligen Bruches mit der Vergangenheit schuldig gemacht hätte? Der Clemensbrief mit seiner Bestimmung, kirchliche Ordnung gemäss der überlieferten Lehre zu schaffen, ist nicht

---

[1]) Cf. Harnack, D. G., S. 209. Wo sind wohl nach H. die entscheidenden Prämissen für die Entwicklung des Katholizismus,“ wenn sie „vor dem Gnosticismus“ schon vorhanden waren? cf. a. a. O., S. 207.

[2]) 51, 2, 7, 2: *ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας καὶ ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα.*

[3]) 1, 1: *ὀλίγα πρόσωπα προπετῆ καί αὐθάδη.*

nur eine schlagende Widerlegung der Behauptung Harnacks,[1]) dass „es damals keine in der Gemeinde giltige Glaubenslehre“ gab, sondern er hat auch zur notwendigen Voraussetzung, dass die in der einen Gemeinde giltige Glaubenslehre „gleicher Weise“ in der andern und so in den übrigen von den Aposteln gestifteten Pflanzstätten des Evangeliums Geltung hatte.

Da tritt uns aber Wrede[2]) entgegen mit der Aufstellung, Clemens entwerfe nur ein ideales Bild und keine auf irgend welcher wirklichen Kenntnis beruhende Schilderung. Wrede redet zunächst von dem Hinweis des Verfassers auf die blühenden Zustände in Corinth vor dem Aufstande,[3]) aber Wrede's Sätze sind dazu angethan, das Vertrauen in die geschichtliche Treue des hl. Clemens überhaupt zu erschüttern, so dass man schliesslich darauf hinauskäme, Clemens ersinne ein ganz neues bisher unbekanntes Lehrgebäude und führe es — um die Corinther zu täuschen — auf die Apostel zurück.

Es ist das die Folgerung, welche Sohm und alle andern Vertreter der Hypothese einer durch Clemens beabsichtigten und bewirkten Neuerung in der Kirche schliesslich annehmen müssen. Und doch ist sie ebenso haltlos, wie ihre Grundlage. Es ist ein sozusagen dogmatischer Satz der Geschichtsforschung,[4]) dass „die Tradition um so treuer und unentstellter die Thatsachen wiedergebe, je mehr sie auf unmittelbarer Wahrnehmung beruhe und je mehr der Wahrnehmende und Berichtende zu unentstellter Auffassung und Wiedergabe der Thatsachen qualifiziert ist.“ Clemens hat zwar wohl nicht an Ort und Stelle die

---

[1]) A. a. O., S. 156.

[2]) Untersuchungen, S. 55.

[3]) C. 1—3.

[4]) Cf. Bernheim, Lehrb. d. hist. Methode, S. 380 ff. De Smets, Principes de l'histoire critique, S. 61: L'homme a une inclination naturelle à reconnaître et à affirmer la vérité et il ne se laissera aller à l'erreur et surtout à l'imposture que lorsqu' il y sera poussé par des affections ou des intérêts assez puissants pour entraîner la volonté libre en sens contraire.

Zustände in Corinth — wenigstens nicht auf die Dauer als Apostelschüler — geprüft; doch wird er wohl wissen, was er schreibt, wenn er die Gemeinde auch hierin auf die Rückkehr zum „Kanon des Gehorsams“[1]) und auf den Ruhm verweist, dessen sie sich in der ganzen christlichen Welt deshalb erfreuten.[2]) Was uns aber hier mehr am Herzen liegt: wer möchte leugnen, dass Clemens „zur unentstellten Auffassung und Wiedergabe“ der bestehenden Lehre und zum Vergleich derselben mit der apostolischen Überlieferung geeignet ist?[3]) Er, der mit den Aposteln Mühsale und Verfolgungen geteilt, aus ihrem Munde das Wort der Wahrheit empfangen und mit ihm den Auftrag, dasselbe zu bewahren und fortzupflanzen, er, der apostolische Geist mit „klaren“, zielbewussten „Idealen“[4]), die sein Leben beherrschen; er, der Mann mit dem wunderbaren, gleichsam wie aus lebendiger Anschauung fliessenden Gottesglauben, der immer den allgegenwärtigen Schöpfer vor sich sieht;[5]) er, der liebentflammte Jünger Christi,[6]) der nichts kennt und will, als die Ehre des Meisters, als seine Liebe, seinen Frieden den Mitmenschen zu verkünden und mitzuteilen; er, der treubesorgte Hirt in der Herde des Herrn?[7]) Wenn diese leidet, leidet auch er, wenn sie trauert, trauert auch er; ihr den Frieden zu erhalten oder den verlorenen wieder zurückzugeben[8]) ist sein sehnlichstes Verlangen — und dieser Heilige, „den der Herr erwählt“,[9]) in dem die Grundsätze des Glaubens, den er predigt, zu

---

[1]) 1, 3: *ἔν τε τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς*, vgl. 7, 2.

[2]) 1, 1: *ὥστε τὸ σεμνὸν καί περιβόητον καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀξιαγαπητὸν ὄνομα ὑμῶν μεγάλως βλασφημηθῆναι*, vgl. 47, 6, 7.

[3]) Weizsäcker, ap. Zeitalter, S. 472 nennt den Brief „eine wahrhaft geschichtliche Urkunde im ausgezeichneten Sinne.“

[4]) Cf. Bang in Studien u. Kritiken, 1898, S. 435.

[5]) Cf. 21, 3: *εἰδῶμεν πῶς ἐγγύς ἐστιν καὶ ὅτι οὐδὲν λέληθεν αὐτόν;* andere Stellen siehe unten.

[6]) Cf. 16, 1 ss.; 48, 2; 20, 11; 36, 1 ss.; 48, 3 ss.; 49; 50.

[7]) 57, 2; 54, 2: *μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων;* 44, 3.

[8]) 65, 1: *ὅπως θᾶττον τὴν - ἐπιποθήτην ἡμῖν εἰρήνην . . ἀπαγγέλλωσιν.*

[9]) Cf. 56, 6: *ὃν ἤλεγξεν ὁ κύριος.*

lebensvoller That geworden,[1]) er wäre einer Entstellung des Sachverhaltes fähig? Er soll als apostolische Lehre darstellen, was es nicht ist nach seiner innersten Überzeugung? Er soll die Gottesfurcht auch für den leisesten Gedanken predigen[2]) und selbst sich nicht scheuen, dem wahrhaftigen Gott[3]) gleichsam in's Angesicht zu freveln? Er verkündet den Preis des kostbaren Blutes Christi[4]) und schildert in den glänzendsten Farben die Erhabenheit der Liebe des Herrn[5]) und soll nicht selbst ganz durchglüht sein von ihren Flammen? Mit denselben Worten, womit er die sündentilgende Kraft der Religion erhebt,[6]) soll er sich selbst der Schuld überantworten? Das mögen diejenigen glauben, denen zur Festhaltung ihrer vorgefassten Meinungen kein anderer Ausweg übrig bleibt — wir freuen uns darüber, dass gerade der apostolische Geist des Verfassers unseres Briefes uns auch die apostolische Grundlage seiner Lehre verbürgt![7])

Sollen wir noch darauf hinweisen, wie auch die ganze Anlage und Form des Briefes diesem Standpunkte entspricht? Ist doch die eigene Person des Verfassers ganz in den Hintergrund gestellt;[8]) während die unverkennbare Sicherheit der Sprache die Zeugin seines unzweifelhaften

---

[1]) Cf. Harnack, Dogmengesch. I, S. 156, A. über den sittlichen Charakter der ersten Kirchenschriftsteller; Donner, Entwicklungsgeschichte I, S. 137. Mamachi, orig. et antiqu. t. II, p. 225: nihil prætermittebat (Cl.), quod ad salutem suorum civium spectare videbatur.

[2]) 21, 3.

[3]) 27, 2: *οὐδὲν γὰρ ἀδυνατὸν παρὰ τῷ θεῷ εἰ μὴ τὸ ψεύδεσθαι.*

[4]) 7, 4; 49, 6.

[5]) 49, 1 ff.; 50, 1 ff.

[6]) 50, 5; 49, 5.

[7]) Harnack hat richtig geurteilt, dass im christlichen Altertum „Dogmatik und Ethik untrennbar verbunden seien" a. a. O., S. 156, A. 3, d. h. der Glaube ist zum Leben geworden; aber die Schlussfolgerung für den dadurch bedingten dauernden Bestand der Lehre hat H. nicht gezogen. Cf. Bang (a. a. O., S. 435), der „Gehorsam und Demut" die Grundanschauung des Clemensbriefes nennt.

[8]) Doch nicht im Sinne Völters, der den Brief lediglich als Gemeindeschreiben betrachtet, die hier geschilderten Züge tragen unleugbar das Gepräge der Persönlichkeit des Verfassers.

Glaubens ist, und die alles umfassende Liebe ihn drängt, gleich dem hl. Paulus, die Grenzen des Schreibens auszudehnen, um Alles, was ihm das Herz bewegt, und was er für die verirrten Seelen fühlt, im breiten Strom der Rede auszugiessen.[1]) Wer den wahrhaft apostolischen Charakter des hl. Clemens erwägt, der findet die Fülle seiner Worte und Gedanken nicht mehr unbegreiflich;[2]) will er ja alle Geister, alle Herzen wieder ordnen, alle Fasern, alle Regungen der Seele wieder vom gefährlichen Pfad abziehen, bis sie ruhen in dem einen Pol der Liebe Christi, die die Erde mit dem Himmel verbindet.[3])

So zeugt der Brief von apostolischer Frömmigkeit, aber er verrät auch eine „seltene Geistesgrösse".[4]) Wir kennen bereits die Ausflucht Reville's, der die Bedeutung des hl. Clemens für Lehre und Verfassung der Kirche einfach dadurch beseitigen will, dass er ihn einen „erbärmlichen Theologen",[5]) seine Lehren aber eine „bemitleidenswerte Theologie"[6]) nennt. Doch, wenn auch Wottons Ausdruck übertrieben ist,[7]) der überall in unseren Schreiben eine „göttliche Kraft" findet und „Gottes Geist, nicht den eines Menschen zu vernehmen glaubt", so muss man nach aufmerksamer Lesung sich gestehen, dass hier ein wahrhaft gebildeter Geist mit tiefer Menschenkenntnis, ein warmes Gemüt voll Harmonie und Klarheit mit verständnisreicher Kraft der Überlegung sich vereinige. Knopf, der in dem Brief eine „homilienartige Abhandlung" sieht, hat dadurch den rednerischen Wert des Briefes der äus-

---

[1]) Siehe Wocher, die Briefe d. hl. Clemens und Polykarp, S. 34.

[2]) Cf. Knopf, S. 177 ff. Gundert, Zeitschr. l. Th. 1854, S. 39. Hierin liegt die einfachste Lösung des Rätsels der unverhältnismässigen Breite in den allgemeinen Ausführungen des Briefes. Dass übrigens diese auch nicht ausserhalb des einheitlichen Zweckes liegen, wurde schon oben gesagt.

[3]) Cf. 49, 5: ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ θεῷ.

[4]) Cf. Thalhofer, Liturgik II, S. 211.

[5]) Un pauvre théologien, p. 437.

[6]) Une „pitoyable théologie", a. a. O., S. 378.

[7]) Bei Wocher, a. a. O.

seren Form nach zugegeben. Wie müssen wir dies erst anerkennen, wenn wir den einheitlichen, fein berechneten Aufbau des Ganzen erwägen, die kluge Vorbereitung des Hauptgedankens, so dass der Leser, wie von selbst auf einmal mitten darin steht[1]) und unwillkürlich von seiner ganzen Wucht ergriffen wird! Wie praktisch sind die Beispiele gewählt, wie feinfühlend das Menschenherz berücksichtigt; wie weiss Clemens das Gemüt zu packen, die Verirrten wohlthuend zu beschämen und sie doch nicht niederzuschmettern, indem er den Ausblick auf das ewige Erbarmen stets offen hält![2]) Welche Kunst der Sprache, die Spaltung dem äusseren Raum nach fast zur Nebensache zu machen und doch unmerklich gleichsam und unwillkürlich alles darauf hinzuordnen. Oder soll Clemens, ohne zu merken, dass „sich Paulus und Jakobus auf's heftigste widersprechen",[3]) beide gedankenlos abgeschrieben haben? Im Gegenteil, gerade die Übereinstimmung mit beiden in den Ideen, beweist neuerdings den apostolischen Standpunkt unseres Heiligen, und die Abweichung in der Form seine trotz aller Abhängigkeit bewahrte Selbständigkeit und eigene geistige Verarbeitung des überlieferten Lehrinhaltes. Dabei ist die Ausdrucksweise, wenn auch nicht „klassisches Griechisch",[4]) aber ebenso einfach als würdig und ein entsprechendes Kleid des tiefen, von kirchlichem Geiste getragenen Gedankens,[5]) jedenfalls weit entfernt von jener Härte, die Lemme[6]) herausgelesen haben will, zuweilen sogar, wo das begeisterte Herz, die Liebe zu Christus und der Kirche die Schwingen verleiht, von

---

[1]) Cf. 42, 1 ff. mit 41, 4.

[2]) Cf. Lightfoot, I, S. 97; Dorner, Entwicklungsgeschichte, S. 136.

[3]) Lipsius disqu. S. 61: „Clemens sibi persuasit duas illas quæ vehementer inter se" pugnant Pauli et Jacobi sententias „revera plane unum idemque valere."

[4]) Möhler, Patrol., S. 57.

[5]) Cf. Photius, bibl. 126: *ἁπλοῦς δὲ κατὰ τὴν φράσιν καὶ σαφής ἐστι καὶ ἐγγὺς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ καὶ ἀπιέργου χαρακτῆρος.*

[6]) A. a. O., S. 458.

erhabenem Fluge,[1]) indem „der Verfasser mit hinreissender Beredsamkeit alles zusammenfasst, was belehren, was rühren, was beschämen und erheben, was erschüttern und begeistern, was zur Reue anstacheln und zur grossmütigsten Liebe entflammen kann.“ Dabei verrät sich auch eine nicht gewöhnliche weltmännische Bildung. Oder wer möchte nicht die grosse Einsicht in den wunderbaren Lauf der Naturgesetze bewundern,[2]) wer die ahnungsvolle Erwägung über die „Welten jenseits des Ozeans“[3]) für jene Zeit nicht anstaunen, wer die innige Vertrautheit mit der Geschichte seines Volkes,[4]) wer seinen durchdringenden Blick für die gegenwärtige Sachlage nicht rühmend anerkennen? Zu letzterem gehört wohl eine kluge Aufforderung zum Gebet für die Machthaber der Erde (60, 4), worin sich ebenso seine herrliche Feindesliebe zu den Verfolgern der Kirche wie auch sein feiner diplomatischer Takt, entsprechend den damaligen Zeitverhältnissen (1, 1), verrät. Mit um so ruhigerem Vertrauen auf den wahrhaft apostolischen Geist des Verfassers schreiten wir zur Darstellung seiner Lehre.

---

[1]) Cf. c. 36, 1 ss.; 49; 50; 59; siehe Möhler, Patrologie a. a. O. über cc. 45—58.

[2]) 20, 1 ff.

[3]) Lightfoot, in 20, 8, s. Clem. II, p. 71—73.

[4]) Vgl. 5, 6; 55, 1 ff.



II. Besonderer Teil.

Erste Abteilung.

Die Quellen der dogmatischen Anschauungen des Clemensbriefes.

Erstes Capitel.

Übernatürliche Grundlage.

Wir haben die einseitigen Erklärungsversuche bereits gewürdigt, welche den hl. Clemens bald zum vollendeten Heidenchristen auf paulinischer Grundlage, bald zum Vertreter des reinsten Judentums, bezw. zum unbewussten Eklektiker stempeln wollen.[1] Alle diese Lehrsätze sind sehr hypothetischen Charakters. Sie stammen von der ebenso einseitigen als vorurteilsbefangenen Betrachtung der dogmatischen Beweisquellen des Clemensbriefes, wobei man über der einen Quelle die andere vergass, bezw. den inneren Zusammenhang der einzelnen Ausgangspunkte seiner Lehren nicht näher in Betracht zog.

Aber ein Gutes hat diese Erklärungsweise doch gehabt. Sie hat darauf hingewiesen, dass man den Clemensbrief nicht verstehen kann, ohne Klarstellung seiner Beziehung zu jenen Beweisquellen, aus denen von jeher die christliche Wissenschaft ihre Stoffe geschöpft hat, und die das christliche Bewusstsein als Werke übernatürlicher Kraft und Offenbarung anerkennt.

---

[1]) Cf. Hilgenfeld, app. V. V. S. 86, prot. Realencyklopädie, cf. Lemme, Reuss, s. oben.

Zwar finden sich bei Clemens auch Beweise, welche der geschichtlichen Auffassung als solcher[1]) oder der vernünftigen Naturbetrachtung[2]) entnommen sind. Allein man sieht auf den ersten Blick, dass solcherlei Sätze dann keine selbständige Geltung beanspruchen, sondern nur zur Erläuterung dessen gebraucht werden, was die übernatürliche Offenbarung ohnehin lehrt. Bezüglich der monotheistischen Weltauffassung und Schöpfungsidee wird die alttestamentliche Grundlage derselben bei Clemens unumwunden zugegeben.[3]) Aber auch wenn der Verfasser auf das frühere Tugendleben der Corinther hinweist,[4]) so kennt er dasselbe nur als Ausfluss höherer Kraft;[5]) und wo er den Starkmut der Martyrer preist,[6]) so geschieht dies um des Glaubens willen,[7]) den sie durch höhere Gnade empfangen und bekannt haben.[8]) Selbst die Schilderung heidnischer Heldengestalten[9]) dient dem Heiligen zum Ansporn oder zur Beschämung der Christen, die höherer Erkenntnis und Kraft gewürdigt sind.[10]) Die Gleichnisse vom Phönixvogel,[11]) oder vom Kriegsheere[12]) sollen ebenso den Inhalt geoffenbarter Wahrheit in helleres Licht stellen. So steht der

---

[1]) Cf. 1, 2 ss.; 4, 1 ss.; 5; 6; 45; 47; 55, 1 ss.

[2]) Hier allein gebraucht Cl. den Ausdruck „*δεδογματισμένων*" 20, 4, doch so, dass er die natürliche Ordnung als unvollkommenes Bild der höheren geistigen Ordnung darstellt. Daraus geht hervor, dass er in den eigentlichen Offenbarungen Gottes erst recht *δεδογματισμένα* sieht, welche der Mensch noch viel weniger zu umgehen berechtigt ist, als die Natur ihre Gesetze aus eigener Macht überschreitet. (cf. a. a. O., 20, 1 ss.)

[3]) Harnack, Dogmengesch. I, S. 166.

[4]) Cc. 1—3.

[5]) 35, 2; 7, 4; 39, 2; 2, 2: *πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο.* Vgl. 3, 1 das *ἐδόθη ὑμῖν;* 2, 2 *ἐδέδοτο.*

[6]) C. 5; 6; 55.

[7]) 5, 6; 6, 2.

[8]) 35; 36, 2 ss; 55, 2, 3 ss.

[9]) 55, 1 ss.

[10]) 41, 4: *πλείωνος γνώσεως,* 55, 3.

[11]) 25, 1 ss., vgl. m. 24, 2 ss.

[12]) 37, 1 ss. Das Bild vom Körper und seinen Gliedern ist sowieso (37, 5 ff.) dem hl. Paulus, d. h. übernatürlicher Quelle entlehnt (cf. Paul. 1 Cor. 12, 12 ss.).

Clemensbrief im vornhinein voll und ganz auf dem Boden übernatürlicher Offenbarung. Nicht irdische Weisheit verkündet er, sondern was der Himmel den Menschen über seine Vernunft hinaus kundgemacht hat, sei es durch göttlichen Mund,[1]) oder durch die Gesandten Gottes, die Propheten im mosaischen,[2]) Christus und die Apostel im neuen Gesetze.[3])

Daraus ergibt sich die wichtige, grundlegende Folgerung für unsere ganze Untersuchung: *Clemens betrachtet die Religion in ihrer ganzen Entstehung als etwas Übernatürliches.* Sie ist die frohe Botschaft des Heils, das *εὐαγγέλιον,* das die Apostel aus Christi Mund empfangen und bis an die Grenzen der Erde getragen haben.[5]) Nicht ein vorübergehender Augenblick im Strom der Entwicklung des Menschengeistes hat sie geschaffen; sie ist nicht, wie alles Irdische, beständiger Veränderung unterworfen, sondern unzerstörbar, fester als die leuchtenden Sterne, die stetig ihre Bahnen wandeln,[6]) bis sie Gottes Wort vernichtet.[7]) Das bildet nach Clemens „das Wesen des Christentums.“ Um so weniger brauchen wir zu fürchten, dass jene Zeit je an den Kern der überlieferten Lehre Hand anzulegen wagte, dass die rechtgläubige Kirche, bezw. ihre Führer, welche in den Fussspuren der Apostel einherschritten, die Hinterlage des Glaubens in einer veränderten Form der Nachwelt vererbt hätten. Man hat es im Gegenteil jener Zeit zum Vorwurf gemacht, dass sie „zu wenig reflectierte“ [8]) und im besonderen, dass Clemens „unselbständig“ [9]) war. Aber man muss dann auch die

[1]) Cf. 8, 2 ss.; 13, 1 ss.; 10, 3 ss.; 18, 1; 20, 6; 21, 2, vgl. 22, 1 ss.

[2]) 8, 1, vgl. m. 7, 6, 7; 17, 1 ss.

[3]) 42, 1—3.

[4]) 42, 1: *Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη;* 47, 2.

[5]) 5, 7, 6: *δικαιοσύνην (Παῦλος) διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ δέρμα τῆς δύσεως ἐλθών* etc., 47, 2: *(Παῦλος) ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν.*

[6]) 20, 3.

[7]) 27, 4: *ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι.*

[8]) Harnack, D. G., S. 202.

[9]) Bang, a. a. O., S. 436.

richtigen Schlüsse auf den kindlichen Glauben ziehen, der mit zweifelloser Überzeugung das ihm anvertraute Gut himmlischer Offenbarung empfing und bewahrte und in's tägliche Leben übertrug, was — menschlich gesprochen — die meiste Sicherheit seines unveränderlichen Bestandes ausmachte; und ebenso muss man dann auf eine Betrachtungsweise verzichten, welche den Glaubensinhalt im beständigen Fluss begriffen und die apostolischen Väter als die ersten Urheber jener Entwicklung darstellt, die so schnell der apostolischen Lehre vergessen haben soll.[1]) Gegenüber dem demütigen Glauben der Väter, den heiliges Leben genährt und Gottes Gnade getragen, zerfällt jeder rationalistische Erklärungsversuch der Entwicklung seines Inhaltes wie ein Kartenhaus.



Zweites Capitel.

Das alte Testament im Clemensbrief.

Harnack hat Recht, wenn er die Untersuchungen über die Frage, ob man zwischen „judenchristlich und heidenchristlich“ in der rechtgläubigen Kirche unterscheiden soll, „fruchtlos“ nennt.[2]) Wohl in einem Sinne kann man bei Clemens von Paulinismus reden; aber dann ist es etwa nicht eine „Kapitulation“[3]) zwischen beiden gedachten Parteien, oder wie die andern Behauptungen lauten, sondern es ist der erhabene, weltumspannende Geist des Völkerapostels, dem „nicht Beschneidung gilt, noch Vorhaut, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirkt“,[4]) und der auch das Herz unseres Clemens erfüllt. Aber in demselben Briefe, wo Paulus die Juden und Griechen und Sklaven und Freien in Christo geeinigt erklärt,[5]) bezeugt

---

[1]) Cf. Behm, oben.

[2]) D. G., S. 95 ff.

[3]) Schwegler, neut. Zeitalter II, 128; Reuss, hist. de la theol. II, 609; Lechler, apost. u. nachapost. Zeitalter, S. 481.

[4]) Gal. 5, 6.

[5]) A. a. O. 3, 28.

er auch die Berechtigung des alten Testamentes zu seiner Zeit und in seiner Weise (vgl. 3, 15 ff.). Dies ist ebenso die Auffassung des hl. Clemens.

Er weiss das jüdische Gesetz sehr ausgiebig zu verwerten. Man hat sogar ausgerechnet, dass in neun Fällen das alte Testament angeführt wird, bis ein einzigesmal das neue zur Verwendung kommt.[1]) Was uns dabei vor allem auffällt, ist der Gebrauch der sog. deuterokanonischen Schriften. Clemens macht keinen Unterschied zwischen ihnen und den protokanonischen Büchern.[2]) Er führt direkt an: Tobias,[3]) Judith,[4]) Esther,[5]) lib. Sapientiæ[6]) und Ecclesiasticus.[7]) Seine alttestamentliche Vorlage scheint durchaus die Septuaginta gewesen zu sein, wie aus der Form der angeführten Schriftstellen hervorgeht. Darin liegt ein weiterer Beweis, dass Clemens die deuterokanonischen Bestandteile der hl. Schrift ebensowenig von den protokanonischen trennen zu müssen glaubte, wie die LXX selbst.[8]) Die gleiche Auffassungsweise setzt er in Corinth voraus, sonst hätte er doch den Unterschied an-

---

[1]) Cf. Tillemont, „mémoires“, Art. I. über Clemens p. 149, Lightfoot, I. S. 59. One whose mind was saturated with the knowledge of the old testament.

[2]) Cf. Diestel, Geschichte des alten Testaments in der christl. Kirche, I, S. 22.

[3]) Tob. 3, 2 — Cl. 60, 1.

[4]) Jud. c. 8 sqq. — Cl. 55, 4, 5; Jud. 9, 11 — Cl. 59, 3, 4.

[5]) Esther, 4, 16; 7, 8 — Cl. 55, 6.

[6]) Sap. 6, 3 — Cl. 61, 1; Sap. 6, 26; 7, 17 — Cl. 61, 1; 60, 1; Sap. 11, 22; 12, 12 — Cl. 27, 5; Sap. 2, 24 — Cl. 3, 4.

[7]) Eccli. 2, 11; 16, 18, 19; 43, 29, 30; 51, 26 — Cl. 60, 1; 59, 3; 60, 1; 63, 1. Baur hat aus der Erwähnung des Buches Judith bei Clemens — nicht etwa auf dessen kanonische Anerkennung, was doch das natürlichste ist, sondern — auf die spätere Entstehungszeit des Clemensbriefes geschlossen, weil im Buche Judith „eine Reihe von Begebenheiten erzählt werden, die erst unter der Regierung Trajans vorkamen (!), siehe Volkmar, in theol. Jahrb., 1856, S. 364—66.

[8]) Friedlieb, Schrift, Tradition und Schrifterklärung, S. 40; Wrede, Untersuchungen, S. 62 f.; Lightfoot, of the Septuagint version his knowledge is very thorough and intimate. (S. 59, I.)

deuten müssen; er weist aber nur im allgemeinen auf die grosse Schriftkenntnis seiner Leser hin.[1])

Es kommt uns hiebei der Umstand zu statten, dass Clemens bei längeren Stellen gewöhnlich sehr wörtlich die griechische Übersetzung anführt, (cf. 4, 1 ss. — Gen. 4, 3—8; C. 8, 2 ss. — Is. 1, 16—20; Cl. 10, 3 ss. — Gen. 12, 1—3; 13, 14—16; 15, 5, 6; Cl. 16, 3 ss. — Is. 53, 1 ss.). Doch ist auch eine grosse Freiheit im Gebrauche nicht zu verkennen. Oft stehen bei Clemens Stellen des alten Testamentes zu einer einzigen vereinigt,[1]) während sie in Wirklichkeit weit zerstreut vorkommen (z. B. Cl. 13, 1 — Jer. 9, 23 sq.; 1 Reg. 2, 10; Cl. 14, 4 — Prov. 2, 21 sq.; ps. 37, 9, 38; Cl. 15, 4 — ps. 78, 36 sq., 31, 19; 12, 4 sq. Cl. 22, 1 sqq. — ps. 34, 12—19; 32, 10, besonders Cl. 23, 5 — Is. 13, 22; Hab. 2, 3; Mal. 3, 1; Cl. 29, 4 — Dt. 4, 36; 14, 2; Lev. 18, 27; 2 Paral. 31, 14; Ezech. 48, 12 u. a. m.[2])

Dagegen ist es bis heute unbewiesen und wird wohl auch unbewiesen bleiben, dass der Verfasser auch sogen. Apokryphen, im Sinne von kanonischen Schriften, benützt hat.[3]) Funk hat besonders — wie Harnack — auf die Stelle c. 50, 4 des Clemensbriefes hingewiesen.[4]) Ob aber

---

[1]) Vgl. 53, 1: *ἐπίστασθε γὰρ καὶ καλῶς ἐπίστασθε τὰς ἱερὰς γραφάς, ἀγαπητοί, καὶ ἐγκεκύφατε εἰς τὰ λόγια τοῦ θεοῦ· πρὸς ἀνάμνησιν ταῦτα γράφομεν* (cf. 45, 2); dann folgt Exod. 32, 7—10; Dt. 9, 12—24 etc.; Judith und Esther. Andere Stellen bei Hatch in seinen ‚Essays in Biblical Greek', p. 204 ff.; derselbe glaubt in den Citaten die Zeichen von Sammelbüchern für Sprüche und etlichen frommen und apologetisch-polemischen Inhalts zu erkennen. Nur beweist sein Argument aus Clemens Alexandrin. nichts, da sich letzterer ebenso und mit grösserer Wahrscheinlichkeit an seine römischen Vorgänger angelehnt haben kann und so die gleichen Citate durcheinandermengt, wie letzterer (vgl. das über Clem. Alex. in der Einleitung Gesagte). Die einfachste Erklärung ergibt der liturgische Gebrauch der betr. Schriftworte.

[2]) Vgl. für diese Untersuchungen die sehr übersichtliche Ausgabe Harnacks, Sprinzl, Theologie der app. Väter, S. 82 ff.; Wrede, Untersuchungen, S. 58 ff.

[3]) Cf. c. 8, 3; 17, 6; 26, 2; 46, 2.

[4]) 50, 4, vgl. V, Esdra 2, 16 (s. Harnack, in h. l.): et resuscitabo mortuos de locis suis et de monumentis educam illos quoniam cognovi nomen meum in illis — Cl. 50, 4: *καὶ ἀναστήσω ὑμᾶς ἐκ τῶν*

dieselbe wirklich aus V Esdra 2, 16 stammt, ist keineswegs über allen Zweifel erhaben. Hingegen hat es auch nicht an Versuchen gefehlt, die fraglichen Stellen mit kanonischen Schrifttexten in Verbindung zu bringen. Besonders hat sich der Engländer Lightfoot hierin Verdienste erworben.[1]) Daraus folgt, dass man ebensogut, wenn nicht besser, den Zusammenhang mit echten Büchern behaupten kann, zumal man ausser von 50, 4, bezw. 17, 6,[2]) nicht einmal den Wortlaut der vermuteten Apokryphen anzugeben weiss. Übrigens lässt die bereits besprochene freie Benützungsweise der kanonischen Schriften so vielen Meinungen hierüber Raum, dass wohl eine bestimmte Klarheit nicht geschaffen, aber auch — wie gesagt — die Beziehung zu den Apokryphen nicht ermittelt werden kann.

Aber dieser freie Gebrauch des alten Testamentes lässt auch darauf schliessen, wie sich Clemens den innern dogmatischen Wert desselben gedacht hat.

Wenn er daher, wie dies nicht zu leugnen ist, die Schrift auf Gottes Wirksamkeit zurückführt, wenn er ihre Worte „Aussprüche Gottes",[3]) ihre Teile „wahre Schriften des heiligen Geistes" nennt,[4]) wenn er die Stimme Got-

---

θηκῶν ὑμῶν. Viel wahrscheinlicher ist wohl, dass Clemens hier an Is. 26, 19 gedacht hat: *ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ (σου) καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* (monumentis) *καὶ εὐφρανθήσονται οἱ ἐν τῇ γῇ* (vgl. Cl. *καὶ μνησθήσομαι ἡμέρας ἀγαθῆς*). Die betreffende Stelle steht in der LXX. unmittelbar vor der bei Cl. 50, 4 angeführten — Is. 26, 20; hat also doppelte Wahrscheinlichkeit für sich. Wir führen LXX an, nach Ausg. v. Loch, Ratisb. 1866, vgl. Hatch, Essays, p. 206.

[1]) Siehe Lightfoot, II, S. 39; 65; 89; 139; 151.

[2]) S. Fritzsche, libri apocryphi S. 643. Die Stelle 17, 6: *ἐγὼ δέ εἰμι ἀτμὶς ἀπὸ κύθρας,* welche sich wortwörtlich in der bei Hilgenfeld (nov. test. extr. can. I, p. 127) abgedruckten assumptio Mosis findet, wird von Clemens nicht als Wort Gottes oder der Schrift, sondern als Ausspruch des Moses angeführt. Es ist daher daraus höchstens auf die Anerkennung einer ausserkanonischen Überlieferung bei den Juden zu schliessen, worin sich auch manche Worte der alttestamentlichen Gerechten erhalten haben, aber nicht auf die Annahme der ass. Mos. als kanonisches Buch (s. Funk in h. l.).

[3]) 19, 1: *καταδεξαμένους τὰ λόγια αὐτοῦ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ.*

[4]) 45, 2: *ἐγκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γραφὰς τὰς ἀληθεῖς τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.*

tes[1]) oder Christi[2]) oder auch des hl. Geistes[3]) aus ihnen zu vernehmen glaubt und trotz seiner Ehrfurcht (19, 1) die äussere Form derselben weniger zu beachten scheint: so darf man wohl annehmen, dass Clemens einerseits die göttliche Urheberschaft, d. i. die Inspiration der hl. Schrift annimmt, aber andererseits nicht im wortwörtlichen, d. h. buchstäblichen Sinne auffasst,[4]) sondern bei aller Beeinflussung Gottes, auch ein eigenes Bemühen des heiligen Schriftstellers in der Ordnung und Darstellung des durch höhere Eingebung mitgeteilten Stoffes voraussetzt. Sonst hätte Clemens wohl sich mehr an die Ordnung und Darstellungsform der göttlichen Urkunden gehalten.

Doch ist der Gedanke einer höheren Beihilfe zur schriftlichen Wiedergabe der geoffenbarten Wahrheit insofern nicht zu verkennen, als unser Heiliger einen Irrtum in der Schrift nicht für möglich hält. Denn er sieht darin nicht nur die „heiligen",[5]) sondern auch die „wahren" Urkunden des göttlichen Geistes. Darum sind sie die Bürgschaft der Wahrheit, wie Gottes Wahrhaftigkeit selbst,[6]) und ihre menschlichen Verfasser sind nur Werkzeuge der göttlichen Gnade.[7]) Auch musste der göttliche Beistand dafür sorgen, dass „nichts Unreines oder Ungerechtes"[8]) sich in jene Schriften einschleiche, dass sie in Wahrheit und ihrem ganzen Inhalt nach „heilige" Bücher seien; und war auch die Form nicht wortwörtlich eingegeben,

---

[1]) Cf. 8, 2: *καὶ αὐτὸς ὁ δεσπότης ἔκλησεν* (Ez. 33, 11); 8, 4: *καὶ πάλιν λέγει οὕτως*: (Is. 1, 16—20); vgl. Cl. 10, 3, 4, 6; 18, 1; 20, 7 (Iob); 32, 2; 33, 5; 34, 3; 36, 4, 5; 53, 2, 3.

[2]) 22, 1, vgl. 57, 3; 13, 3, wo er den göttlichen Logos redend einführt.

[3]) 13, 1 16, 3 ff.; 16, 15; 22, 1.

[4]) Cf. Frank in Zeitschr. f. luth. Theol. 1842, II, S. 1 ff., bes. S. 109.

[5]) 45, 2: *ἱεραὶ γραφαὶ αἱ ἀληθεῖς αἱ διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου.*

[6]) 27, 1—3: *ὁ παραγγείλας μὴ ψεύδεσθαι πολλῷ μᾶλλον αὐτὸς οὐ ψεύσεται.*

[7]) *οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου περὶ μετανοίας ἐλάλησαν* (8, 1).

[8]) Cf. 45, 2: *ἱεραὶ γραφαί·* 45, 3: *ἐπίστασθε ὅτι οὐδὲν ἄδικον οὐδὲ παραπεποιημένον γέγραπται ἐν αὐταῖς* (sc. *γραφαῖς*) cf. 53, 1.

so musste doch Gott dem Schriftsteller beständig zur Seite sein, damit er dem übernatürlichen Gedanken jenes Ehrfurcht erheischende Kleid gebe, welches der Majestät des Inhaltes entsprach. Darauf scheint die Art und Weise hinzudeuten, mit welcher Clemens alttestamentliche Schriftstellen einführt. Denn wie er dieselben mit den göttlichen Personen ausdrücklich in Verbindung bringt, so macht er keinen Unterschied zwischen *γέγραπται,*[1]) *γεγραμμένον,*[2]) *λέγει τὸ γραφεῖον,*[3]) *συμμαρτυρεῖ ἡ γραφή*[4]) einerseits und dem *λέγει γάρ,*[5]) *λέγει (θεός) δεσπότης,*[6]) *λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,*[7]) *Χριστὸς*[8]) andererseits,[9]) während der menschliche Schreiber ganz zurücktritt, ausser wo er nicht als geschichtliche Persönlichkeit, als Glied in der Entwicklung der Offenbarung in Betracht kommt,[10]) oder als Beispiel sittlicher Tugend auftritt.[11]) Clemens gedenkt der grossen Gestalten des alten Bundes; aber er lauscht nur des Geistes Wehen, das durch Davids heilige Lieder zieht, er vernimmt nur die Stimme des Allerbarmers, die durch die erhabenen Bussworte eines Isaias tönt.[12])

So ist es uns sehr nahe gelegt, anzunehmen, dass Clemens, wenn auch nicht unmittelbare Eingebung, so doch

---

1) Cf. 4, 1; 29, 2; 36, 3; 39, 3; 48, 2; 50, 4 u. a.

2) 34, 6; 35, 7; 42, 5.

3) 28, 3.

4) 23, 5.

5) 14, 5; 29, 3; 30, 4, 2 *(φησίν)* u. a.; 15, 2 ff.; 20, 7; 21, 2.

6) 8, 2; 10, 4. 2.

7) Vgl. 13, 1; 16, 2 ff.

8) 22, 2.

9) Man vergl. z. B. 14, 4, wo Prov. 2, 21 sq.; ps. 37, 9. 38 mit *γέγραπται γάρ* eingeleitet und unmittelbar darauf ps. 37, 35 sq. (also derselbe Psalm) mit *λέγει γάρ* (14, 5) angeschlossen wird; siehe auch: 35, 7 *λέγει γὰρ ἡ γραφή* u. 36, 3: *γέγραπται γὰρ οὕτως*: sc. ps. 104, 4; dann folgt im unmittelbaren Gegensatz zu dem eben erwähnten *γέγραπται*: *ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης* (36, 4, 5); vgl. 29, 3; 30, 2, 4 und 29, 2.

10) Vgl. Moses 53, 4. 3; David 52, 2 f. u. a.

11) Vgl. 18, 2 ff.; 17, 1 (Elias, Elisäus, mit ihnen aber auch Ezechiel).

12) Vgl. 22, 1 ff.; 8, 4 ff. u. a. m.

göttlichen Beistand in der Art der Abfassung der hl. Schriften, nach ihrer formellen Seite, vorausgesetzt hat, — während gegen die Ansicht von der wortwörtlichen Inspiration die eigentümliche Vermischung der Schriftstellen bei ihrer Anführung spricht; doch ist uns gerade dieser Umstand eine wertvolle Beigabe, um bestimmen zu können, dass Clemens die hl. Schriften, soweit sie ihm in der LXX vorlagen, als ein einheitliches Ganzes betrachtet. Er nennt sie daher unter demselben Gesichtspunkt die *ἱεραὶ γραφαί,*[1]) und in allen heiligen Büchern verehrt er die „Aussprüche Gottes“,[2]) welche man als Werk des hl. Geistes[3]) in der Furcht und Wahrheit aufnehmen müsse.[4]) Denn gleichwie er keinen Unterschied macht in der Anführung der Stellen aus den verschiedensten Büchern und sie unter ganz gleicher Formel, oft aus den entlegensten Teilen des alten Testamentes zusammenfasst, so können wir mit Fug und Recht behaupten, dass Clemens auch die Eigenschaft des Gotteswortes auf alle damaligen Bestandteile der griechischen Übersetzung[5]) ausgedehnt glaubte.

Damit hängt die Betrachtung des Sinnes zusammen, welchen unser Verfasser dem alten Testamente zu Grunde legte.

Wir sagen nicht mit Wieseler[6]), Clemens führe das alte Testament nur an, um seinen Mahnungen die fehlende göttliche Grundlage zu verleihen; wir werden noch erkennen, worin diese Grundlage besteht. Aber wir geben auch Bunsen keineswegs zu,[7]) dass „das Verständnis“ unseres Heiligen für die Schrift zwar „nicht unapostolisch“ oder „unevangelisch“ sei, aber trotzdem „nicht tief gehe.“

---

[1]) 53, 1.

[2]) Cf. 62, 3 *(τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ)* u. 53, 1.

[3]) 45, 2: *ἐγκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γραφὰς τὰς ἀληθεῖς τὰς διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου.*

[4]) 19, 1: *καταδεξάμενοι τὰ λόγια αὐτοῦ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ.*

[5]) Nicht als hätte er die Übersetzung selbst für inspiriert gehalten.

[6]) Jahrb. f. deutsch. Theol. 1877, S. 382 f.

[7]) Ignatius von Antiochien, S. 216 ff. „Er hält sich zu sehr an die Äusserlichkeit der Vorherverkündigung und an die Analogie des Gesetzes und Evangeliums“ (a. a. O.).

Man kann im Clemensbrief für das alte Testament einen doppelten Schriftsinn unterscheiden: Der eine, der Literalsinn, erstreckt sich — neben den historischen Berichten — auf die ewig geltenden Grundsätze des sittlichen Lebens. Das sind die Gebote und Satzungen des Herrn, die auf die Tafeln des Herzens geschrieben sind.[1] Ihnen gilt das Wort, welches Clemens von den Naturgesetzen geschrieben, nämlich, dass nichts vergeht von demjenigen, was der Herr angeordnet.[2] Ihre Beobachtung hat den alttestamentlichen Gerechten das Wohlgefallen Gottes erworben.[3] Aber auch wir müssen uns an sie halten und wirken, was Gott wohlgefällig ist;[4] der Glaube an Christus hat sie nicht beseitigt, sondern erst recht begründet und bestärkt.[5] Sie sind ja heilig und unbefleckt.[6] Noch jetzt bilden sie das Kennzeichen werkthätiger Liebe[7], den Weg der Gerechtigkeit[8], der zum Heile führt durch die Thüre, welche Christus ist. So sieht auch der hl. Clemens

---

[1]) *τὰ προστάγματα καὶ δικαιώματα τοῦ κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν ἐγέγραπτο* (2, 8) cf. ep. Barn. 1, 2.

[2]) 20, 4, vgl. 27, 5: *ὅτι θέλει καὶ ὡς θέλει ποιήσει πάντα καὶ οὐδὲν μὴ παρέλθῃ τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ.*

[3]) 9, 3 ff.; 31, 1 ff.

[4]) Cf. 2, 8; 7, 3 vgl. 5, 1 ff.; 17, 1; 19, 1; 21, 1 *τὰ καλὰ καὶ εὐάρεστα ἐνώπιον αὐτοῦ ποιῶμεν;* vgl. 33, 1, wo im Hinblick auf die Beispiele des alten Bundes gesagt wird: *σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν* s. 3, 4 u. a.

[5]) 22, 1: *Ταῦτα δε πάντα* (d. i. die sittlichen Vorschriften, welche in den Beispielen der alttestamentlichen Heiligen gewahrt sind) *βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις.*

[6]) *ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ στρατευσώμεθα* — so mahnt Clemens die Corinther (38, 1).

[7]) *ὁ ἔχων ἀγάπην ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα* (49, 1) 50, 5: *μακάριοί ἐσμεν . . . εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας.* Dass er unter den „Geboten Christi" auch die alttestamentlichen Sittenvorschriften einbegreift, beweist 22, 1, wo Christus als Urheber derselben redend eingeführt wird, zugleich zum Erweis, dass sie auch im neuen Gesetz noch Geltung haben.

[8]) 36, 1: *Αὕτη ἡ ὁδός* (sc. die Nachahmung der alttestamentlichen Tugenden vor allem, die kurz zuvor geschildert wurden), *ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* u. 48, 4 *ἡ ἐν δικαιοσύνῃ (πύλη* v. 2) *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ, ἐν ᾗ μακάριοι πάντες οἱ εἰσελθόντες.*

in Jesus den Gottgesandten, der nicht gekommen ist, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen (cf. Matth. 5, 17 ff.).

Aber neben dieser bleibenden Bedeutung des alten Bundes steht im Clemensbrief eine zweite vorübergehende (Heb. 7, 18 ff.; 8, 6 ff.). Sie betrifft das alte Testament als das Vorbild und die Vorschule einer „höheren Erkenntnis“. Zwar erscheint bei unserm Verfasser schon das ‚Gesetz‘ als die Frucht einer langdauernden Entwicklung der Offenbarung in der Patriarchenzeit,[1]) insofern es zur Busspredigt (7, 6 ff.) der Erzväter das genau vorgeschriebene Opfer (40, 1 ff.) und das aufgezeichnete Gotteswort fügt (45, 2). Aber nach der Absicht des hl. Clemens dienen jene, mit den Zügen aus der nachmosaischen Zeit als Einheit betrachtet, nur als Beispiele der Gerechtigkeit, wie sie in der höheren Ordnung um so vollkommener zu üben ist, und als heilige Glieder in der Kette der Vorbereitungen und Weissagungen, die bei Moses und seinem Gesetz ihre engere Abgrenzung, aber erst in Christus ihre Erfüllung findet. War durch Isaaks Opferung (31, 3)[2]) der stellvertretende Gehorsam im blutigen Tod des Herrn vorgebildet, so stellte das Zeichen der Rahab (12, 7)[3]) die erlösende Kraft des Blutes Christi dar. Die Patriarchen sind die Prediger der Busse,[4]) und darin erschöpft sich ihre „Liturgie“;[5]) das mosaische Gesetz vollzieht seine Liturgie am Opferaltar Aarons;[6]) aber beide haben nur ihre Bedeutung

---

[1]) Zu bemerken ist auch der nebensächliche Unterschied innerhalb des alten Bundes selbst. Wrede hat darauf keine Rücksicht genommen (a. a. O. S. 98 ff.); bei den Patriarchen steht ausschliesslich *λέγει γὰρ αὐτῷ* = mündliche Offenbarung, während für die mosaische Zeit sich die beständigen Hinweise auf die *γραφή* finden (cf. 10, 2 ff. u. 14, 4 u. a.).

[2]) *Ἰσαὰκ - γινώσκων τὸ μέλλον ἡδέως προήγετο θυσία* (vgl. 49, 6).

[3]) *καὶ προσέθεντο αὐτῇ δοῦναι σημεῖον . . . πρόδηλον ποιοῦντες ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται.*

[4]) 7, 6.

[5]) 9, 4: *Νῶε πιστὸς — διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξεν.*

[6]) 43, 4: *ταύτην (φυλήν* sc. *Ἀαρών* v. 5*) ἐκλέλεκται ὁ θεὸς εἰς τὸ ἱερατεύειν καὶ λειτουργεῖν αὐτῷ.*

in der höheren Liturgie, die sie vorbereiten; und wenn diese eintritt, dann müssen die vorchristlichen Opfer weichen.[1] Noch gilt die Bestimmung des Herrn, womit er Ort und Zeit und Personen zum Opferdienst auserwählt;[2] noch muss ein Opfer fortbestehen, aber erhabener als das Vorbild,[3] und seine Priester sind nicht mehr Liturgen im früheren beschränkten Sinne, sondern durch höhere übernatürliche Gewalt, die ihre Wurzel letztlich im Opfer Christi des höchsten Liturgen,[4] und in der Sendung durch ihn besitzt.[5]

Christus ist auch für Clemens der Mittel- und Zielpunkt aller Offenbarungen Gottes, Mittelpunkt, weil sich um ihn die Vorbilder und Weissagungen alle gruppieren, wie die Sterne um die Sonne, Zielpunkt, weil auf ihr alle Veranstaltungen Gottes zuletzt hingeordnet sind. Von ihm haben die Propheten vorhergesagt.[6] Seine Ankunft,[7] sein Leben und Leiden ist der beständige Gegenstand ihrer Predigt.[8] Seine Stimme dringt schon durch den Sehnsuchtsruf der alttestamentlichen Gerechten,[9] sein Glaube ist es, der schon damals in die irdische Welt hereinleuchtet und die Grundlage des Heiles aller Zeiten und aller Menschen bildet, die seinem Lichtstrahl sich nicht entziehen.[10]

---

[1]) Vgl. hierüber, wie über die Auffassung des alten Testaments überhaupt, Lipsius disq. p. 54; p. 45 ss. Belser, Beitr. S. 44; Bibl. ss. pp. I, p. 174 s.

[2]) 40, 1 ff.

[3]) 41, 4; vgl. 41, 1—3; 40, 1 ff.

[4]) 36, 1; *(ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν)*.

[5]) 42, 1 ff., vgl. 44, 3, 4: *ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας - ἐὰν τοὺς .. προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν.*

[6]) C. 16, 3 ff.

[7]) 17, 1.

[8]) 16, 1 ff.

[9]) 22, 1 ff.; vgl. 16, 15. Insofern hat Wrede Recht, dass kein Gegensatz zwischen christlicher und vorchristlicher Religion obwalte (S. 97), aber eben nur weil die eine die Erfüllung und Vollendung der vorausgehenden ist. Clemens lehrt nicht anders als der hl. Paulus (ep. ad Gal.).

[10]) 7, 4; 32, 4; 48, 4; 12, 7.

In diesem Sinne kann Clemens die Patriarchen „unsere Väter“[1]) nennen. Sie haben ja den „Samen“[2]) bereitet, der die Fülle der Verheissungen in sich schloss, aus ihren Lenden gleichsam geht das Volk hervor, das berufen ist, in seinem Schosse das Heil der Welt zu bergen.[3]) Noch ist es das Gesetz fleischlicher Vererbung des Samens und priesterlicher Gewalt.[4]) Wenn aber der Ersehnte der Völker gekommen, dann muss das Gesetz des Fleisches weichen, und das Gesetz des Geistes tritt an seine Stelle.[5]) Das erste musste Gottes Auserwählung auf ein bestimmtes Volk beschränken.[6]) Als aber die Fülle der Zeiten gekommen, da geht die Nation der Verheissung über in das Geschlecht der Auserwählung.[7]) Dann waltet nicht mehr nur das Gesetz der Busse, sondern der durch Christus erkauften Gnade,[8]) nicht mehr sehen wir nur im Schatten die künftigen Güter, sondern helles Licht in der

---

[1]) 31, 2; 4, 8; Judith und Esther sind Beispiele *ἐν ἡμῖν* (55, 2); 62, 2; 31, 2.

[2]) 32, 2, vgl. 31, 4 u. 4, 8; 62, 2; vgl. Gal. 3, 7. 29. 9.; Rom. 4, 11; 4, 18; 9, 6—8; 1 Pet. 3, 6; vergl. Theophilus ad Autol. c. 24: *Ἀβραὰμ ὁ πατριάρχης ἡμῶν; 27: Ἀβραὰμ τοῦ προπάτορος ἡμῶν* 94: *Δαβίδ ὁ πρόγονος ἡμῶν* etc. 3, 20, 28; Justin. dial. 134.

[3]) 29, 3: *ἰδοῦ κύριος λαμβάνει ἑαυτῷ ἔθνος ἐκ μέσου ἐθνῶν . . καὶ ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ ἔθνους ἐκείνου ἅγια ἁγίων.*

[4]) 32, 2: *ἐξ αὐτοῦ γὰρ ἱερεῖς καὶ Λευῖται πάντες οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θεοῦ · ἐξ αὐτοῦ* (sc. *Ἰακὼβ* 31, 4) *ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα.*

[5]) Darin zeigt sich so recht die tiefe Auffassung des hl. Clemens vom alten Testament im Verhältnis zum christlichen Gesetz cf. 42, 1 ss. mit 32, 2. Die Fortpflanzung der priesterlichen Gewalt und die Mitteilung des „Gotteswortes“ (= Erbsamen) (42, 3) geschieht nicht mehr durch fleischliche Zeugung, sondern durch die geistige Sendung. Dass Clemens dies als charakteristische Eigenschaft anführen will, beweist das unmittelbar vor Beginn dieser Darlegungen gesetzte *ὁρᾶτε* 41, 4, welches offenbar die Aufmerksamkeit anregen und die Erwartung auf einen Beweis der „höheren Erkenntnis“ (ebd.) hinlenken will.

[6]) C. 29, 3: *ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαός αὐτοῦ Ἰακώβ σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραήλ.*

[7]) 29, 1: *προσέλθωμεν οὖν αὐτῷ . . . ἀγαπῶντες . . τὸν πατέρα ἡμῶν ὃς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἐποίησεν ἑαυτῷ;* vgl. c. 64.

[8]) 7, 1; 8, 4; vgl. Wrede, a. a. O. ff.

Gerechtigkeit, Wahrheit in der Freiheit, ein Leben in Heiligung und Unsterblichkeit,[1]) ein Gesetz des Geistes und der Liebe,[2]) indem wir Gott „unsern Vater“ nennen.

Wir vermögen nun die Aufstellungen Lemme's, Völters und aller derer zu würdigen, welche dem hl. Clemens eine zu grosse Hochschätzung des alten Testamentes zur Last legen. Man hat hiebei offenbar über der äusseren Rinde den Kern übersehen. Clemens gibt und lässt dem mosaischen Gesetz die Berechtigung, welche ihm gebührt. Unabänderlich bleibt dessen Sittengesetz bestehen, das Gott dem Menschen schon in's Herz geschrieben (2, 8). Was aber wie im Schleier „den christlichen Glauben verhüllt,“[3]) was nur gleichsam im Schatten die Umrisse künftiger Güter zeigt, muss zurücktreten, wenn die Sonne der Gerechtigkeit ihre Lichtesfülle niedersendet und an die Stelle des einstigen Gottesvolkes das wahre Israel tritt (vgl. 29, 1 ff. u. c. 64.[4])

Drittes Capitel.

Das neue Testament im Clemensbrief.

Bezüglich des Verhältnisses unseres Briefes zu den synoptischen Evangelien werden gewöhnlich die in c. 13, 2[5]) und 46, 8[6]) enthaltenen Stellen Matth. 5, 7; 6, 14; 7, 1

---

1) 35, 2.

2) 49, 1 ff.; 50, 1 ff.

3) Hilgenfeld, apost. Väter, S. 86, 88; Lipsius, p. 54; cf. Harnack, Dogmengesch. I, S. 271 ff.; auch Völter, neuestens; Joël, „Blicke in die Religionsgeschichte“, 2. Abt., will die gesamte Christenheit des 1. Jahrhunderts als streng judenchristlich erweisen. Harnack a. a. O., S. 143.

4) ὁ ἐκλεξάμενος ‥ ἡμᾶς εἰς λαὸν περιούσιον c. 64.

5) μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ . . . οὕτως γὰρ εἶπεν · ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν · ὡς ποιεῖτε οὕτως ποιηθήσεται ὑμῖν · ὡς δίδοτε οὕτως δοθήσεται ὑμῖν · ὡς κρίνετε οὕτως κριθήσεσθε · ὡς χρηστεύεσθε οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν · ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.

6) μνήσθητε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ · εἶπεν γὰρ · οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ · καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ἐγεννήθη, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδα-

sq. 12; Luc. 6, 31, 37 sq., bezw. Matth. 26, 24; 18, 6; Marc. 9, 42; Luc. 17, 2 angeführt. Aber obgleich bei dem heutigen Stand der Kritik[1]) die Behauptung wenig Zweifel mehr begegnen wird, dass Clemens die Synoptiker gekannt hat: so können wir doch aus den betreffenden Stellen an und für sich betrachtet, keinen zwingenden Beweis für unsere Behauptung führen.[2]) Grösser ist die Wahrscheinlichkeit der Annahme einer schriftlichen Vorlage beim Vergleich von Cl. 15, 2 mit Marc. 7, 6[3]) und Mtth. 15, 8.

Hier stimmt nämlich die zweite Hälfte des betreffenden Verses nicht nur mit Marcus und Matth., sondern auch mit dem entsprechenden LXX-Text Is. 29, 13[4]) vollständig überein, wogegen die erste Hälfte nur bei den Evangelisten und Clemens ganz genau zusammenfällt, während in der LXX eine viel freiere Form steht.[5]) Wenn wir nun annehmen: Es schwebte Clemens der LXX-Text vor, dann lässt sich aber nicht erklären, weshalb er sich nur in der zweiten Vershälfte an denselben wortwörtlich anschliesst, in der ersten aber den Evangelisten ebenso

---

λίσαι · κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι (cf. Boese, die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, S. 50 f.; Trenkle, Einleitung in's neue Testament, [die einzelnen Evangelien] s. Register unter Clemens Rom., vgl. die Ausgaben Funk, Harnack; Tischendorf, „wann wurden unsere Evangelien verfasst", S. 20; Holtzman, historisch kritische Einleitung u. a. 110 f., 122. Biblioth. ss. P. P. I. p. 213:).

[1]) Vgl. Nisius in Zeitschrift für kathol. Theol. I. Quartalheft 1900, S. 195 ff., woselbst die neueste Literatur gewürdigt ist.

[2]) Vgl. Holtzmann, a. a. O., 1. Aufl. S. 109: Nichts führt über die Annahme einer freien auf Reminiscenzen beruhenden Benutzung von Matthäus vielleicht auch Lucas hinaus". (3. Aufl., S. 92 nennt er diese Annahme „naheliegend".)

[3]) Die Stelle lautet: *λέγει γάρ που · Οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χείλεσί με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἄπεστιν ἀπ' ἐμοῦ.* Marc. 7, 6: *οὗτος ὁ λαὸς* (Vulg. Itala: populus hic) *τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ.* Zu bemerken ist, dass der Cod. Constantin. bei Marcus und Clemens „*ἀπέχει*", also vollständig gleichlautende Worte hat. Matth. 15, 8: *ὁ λαὸς οὗτος* etc. . . . *ἀπέχει;* vgl. Zahn, Gesch. d. Can., S. 919, A. 1.

[4]) LXX J. 29, 13: *ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ.*

[5]) Die Vulg. hat: populus hic, Itala: BD etc.

wortwörtlich entspricht: die natürliche Erklärung dürfte es sein, dass wirklich ein Evangelium, sei es das des Marcus, welches sowieso in Rom geschrieben,[1]) also dem Clemens am sichersten zur Hand war, sei es das des Matthäus, welches wohl auch damals längst nach Rom gekommen war, benützt worden ist.

Aber wenn trotz aller Wahrscheinlichkeit[2]) doch immer die Ausflucht übrig bleibt, Clemens schöpfe sie aus der römischen Überlieferung,[3]) oder er bediene sich einer „Spruchsammlung",[4]) worin die Reden des Herrn zusammengestellt sein konnten, oder er führte wie beim alten Testament, frei nach dem Gedächtnis an, woraus sich die vielfache Vermengung von Schriftstellen der Evangelisten erklären lässt:[5]) so lassen doch gewisse äussere Umstände

---

[1]) Siehe Kaulen, Einleitung 477.

[2]) Andere Evangelienanklänge siehe bei Funk, patr. app. Clem. p. 568; Holtzmann, in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 387 ff., ähnl. Clem. 2, 1; 13, 1 und act.

[3]) Friedlieb, hl. Schrift, Tradition und Schrifterkl. S. 42.

[4]) Weizsäcker, apost. Zeitalter S. 373, 74; Katholik 1898, S. 26 ff.; Zahn, in theol. Literaturbl. 1897, S. 417; Bickell, in Zeitschrift f. k. Theol. 1885; Harnack, über die jüngst entdeckte Spruchsammlung 1897, S. 15, 36; (Böse, S. 20 ff.).

[5]) Siehe besonders auch 46, 8, vgl. m. Matth. 18, 6, 7; Marc. 9, 42; Luc. 17, 1, 2 und Clem. 2, 1; 13, 1, vgl. m. act. 20, 35 b. und Blass, neue kirchl. Zeitschr. 1895 S. 721 A. 2. Friedlieb, Schrift u. Tradition etc. S. 40. An dieser Stelle stimmt nämlich Clemens im zweiten Teile derselben ganz wörtlich mit den Evangelisten überein — s. bes. Luc. a. a. O.: *ἢ ἕνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα;* Clem. (cod. Alex. u. Const.) *ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι* — während im ersten Teile alle Handschriften statt des *τῶν μικρῶν* der Evangelien aufweisen: *ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι.* Clemens hat also das Wort des Herrn dem Gedanken nach gelassen (*μικρῶν* ist in dem *ἐκλεκτῶν* enthalten), der Form nach verändert. Er konnte dies am besten thun, wenn er wusste, dass die Corinther den richtigen Wortlaut kannten, d. i. aus einer schriftlichen Vorlage und so durch ungenaue Wiedergabe des Textes nicht irre werden konnten. Übrigens bleibt noch zu erweisen, ob eine absichtlich freie Anführung der Worte des Herrn damals Sitte war. Harnack gibt es zu (Dogmengesch. S. 147), wie ängstlich man ihre Form gehütet hat. Wenn Clemens daher jenes Wort änderte, so musste er wissen, dass er keine Zurückweisung seitens der stolzen Gegner befürchten dürfe, und dies war der Fall, wenn beiderseits der richtige Text als selbstverständlich bekannt und daher schriftlich vorlag.

die schriftliche Vorlage als ihre einzige Erklärung erscheinen.

Man antworte z. B. bei der Annahme einer nur mündlichen Überlieferung der Texte: wie konnte dann Clemens wissen, dass auch die Corinther dieselben so gut kennen, wie er selbst?[1]) Wie konnte er wissen, dass er sie nur an die Worte „zu erinnern" brauche, um ihrer Überzeugung von deren göttlichem Ursprung sicher zu sein? Damals konnten sich auch „tendenziöse Unterschiebungen und literarische Fälschungen" [2]) nur schwer „einstellen" und bei unserm Clemens dürfen wir erst recht durchaus eine solche Möglichkeit ausschliessen.[3]) Würde man aber deshalb, weil Clemens nur von *„λόγοι"* des Herrn redet, auf eine blosse Spruchsammlung schliessen, so wäre dies ebenso verfehlt, wie wenn einer aus den *‚λόγια αὐτοῦ, λόγια τῆς παιδείας αὐτοῦ'* [4]) beweisen wollte, das alte Testament bestehe nur aus eigentlichen Aussprüchen Gottes. Übrigens macht Clemens keinen Unterschied zwischen Gott und Christus als „Sprecher" im alten Testamente;[5]) daher beziehen sich jene *‚λόγια αὐτοῦ'* ebenso auf Gott als auf Christus. Wenn aber Clemens unter diesen *λόγια* die heiligen Schriften versteht,[6]) warum soll er unter den *‚λόγοι'* nicht auch eine schriftliche Textgrundlage im Auge haben?

Wir wollen Clemens nicht auch im Lichte der an ihn sich anschliessenden Überlieferung betrachten. Wir wollen schweigen von jenem eigentümlichen aber wenig beach-

[1]) Resch, Agrapha, S. 136 will die betr. Stellen als Bruchstücke aus einem hebräischen Quellentext fassen. Aber gerade die beigefügten Belege aus Clemens Alexandrinus — der einerseits dieselben Worte Christi anführt (strom. III. 18, 107 — Cl. c. 46), andererseits aber nichts von einem derartigen Urtext weiss — sind ein Beweis für die Hinfälligkeit dieser Behauptung. Wir sahen, dass der Alexandriner vom römischen Clemens abhängig ist; vgl. Holtzmann, Einltg. 1. Aufl., S. 350 ff.

[2]) Harnack D. G. S. 338 n. 4.

[3]) Zumal bei dieser freien Verschmelzung der verschiedensten Worte des Herrn zu einem Ganzen!

[4]) 19, 1, vgl. 45, 1; 62, 3.

[5]) Cf. 22, 1; 13, 1.

[6]) Vgl. oben das vom alten Testament Gesagte.

teten Wort des Eusebius,[1]) dass nach dem Tode des hl. Ignatius Erklärer der hl. Schrift umherzogen und „den noch nicht dem Glauben Unterworfenen die Schrift der göttlichen Evangelien auslegten,“[2]) was bei Eusebius jedenfalls die auf sicheren Quellen beruhende Überzeugung von dem damaligen Vorhandensein der Evangelien zur selbstverständlichen Voraussetzung hat, man mag *γραφή* = Schrift oder Schriftinhalt nehmen.[3]) Wir wollen absehen von Polykarp, der im Philipperbrief[4]) dieselben Schriftstellen, wie Clemens Romanus 13, 2 und nach ihm Alexandrinus[5]) anführt, ohne eine Angabe zu machen, dass sie diesmal aus einer anderen Quelle entnommen seien, als sie dem römischen Vorgänger vorgelegen war. Wir wollen endlich den Schluss übergehen, der sich aus der Geschichte des Clemensbriefes ableiten lässt, dass sich überhaupt eine nicht auf Wahrheit beruhende Evangelienüberlieferung gar nicht hätte bilden können. Denn so gewiss die ersten Jahrhunderte der Kirche genau unterscheiden zwischen echten und unechten Clemensschriften,[6]) so gewiss wären auch keine unechten Evangelien ohne Widerspruch zur Geltung gekommen, und wäre es je im Bewusstsein des christlichen Altertums gelegen gewesen, dass die synoptischen Evangelien erst die Frucht der Arbeiten

---

[1]) H. E. III c. 37: *τοῖς ἔτι πάμπαν ἀνηκόοις τοῦ τῆς πίστεως λόγου. τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων παραδιδόναι γραφήν.*

[2]) Wenn man *παραδιδόναι* = ‚übergeben‘ nicht wörtlich auffassen soll.

[3]) Vgl. Zöckler (‚Diakonen und Evangelisten‘, S. 82) nimmt das Wort gleichfalls als ‚Evangelienschriften‘.

[4]) Ad Phil. 2, 3: *μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνητε ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε* etc.

[5]) Strom. II. 91. Cf. Resch, Agrapha, S. 96, 136; verschieden ist nur das aus Polykarp oder Lukas geschöpfte *ἀντιμετρήσεται.* Cf. Schanz, Commentar in den Lukasevang. S. 9. Das Citat des Clem. Rom. scheint von einem Schriftsteller auf den andern übergegangen zu sein; Resch, a. a. O. führt als Belege auch Origenes, Makarius, Didaskalia, Constitut. apostolorum an.

[6]) Erst als der Brief ausser Gebrauch gekommen war, konnten sich unächte Stücke in der rechtgläubigen Kirche einbürgern. Die heiligen Schriften aber schwanden nie aus dem Gebrauch der Gläubigen. Sie mussten sich einer höheren Beglaubigung erfreuen, die Clemens nicht besass, obgleich er *ἀπόστολος* genannt wurde

späterer Zeit gewesen seien, dann wäre es unverständlich, dass nicht vielmehr der hochgefeierte Clemensbrief zum Rang einer kanonischen Schrift erhoben worden wäre,[1]) als die Bücher von so ungewissem Ursprung.

Noch sei gestattet, auf einen wichtigen Punkt hinzuweisen. Der Clemensbrief ist, gleich den übrigen Schriften der unmittelbar nachapostolischen Zeit, frei von jener angeblichen Wundersucht, welche nach Harnack am Ende des 1. Jahrhunderts die Gestaltung der Evangelien beeinflusst haben soll.[2]) Von den Wundern des Herrn wird nur gelegentlich seine Auferstehung[3]) erwähnt. Daraus können wir den Schluss ziehen, dass damals die Erzählungen der evangelischen Wunder nicht minder, wie die Überlieferung der Worte des Herrn in der rechtgläubigen Kirche bereits seit einiger Zeit schriftlich vorhanden sein mussten. Wie hätte es auch eine Kirche von Martyrern gewagt, etwas niederzuschreiben und dann als apostolisch anzuerkennen, was nicht wirklich überliefert war! Ob und wie diese Erzählungen bereits zum Canon geordnet waren, das zu untersuchen gehört nicht an diese Stelle. Wohl könnte man solches annehmen, wenn man die Aufforderung des hl. Clemens an die Corinther bedenkt: nehmt den Brief des hl. Paulus zur Hand![4]) Nach dem Gesagten wäre aber mit einer Sammlung paulinischer Briefe in Corinth wie in Rom wahrscheinlich auch eine solche der Synoptiker vorhanden gewesen.

Mit den übrigen Schriften des neuen Testamentes können wir kürzer verfahren. Funk hat in seiner Aus-

---

[1]) Deshalb steht er durchgängig in den Canonverzeichnissen nach den hl. anerkannten Schriften (von cod. Syriacus abgesehen, der aber schon wegen seiner späteren Entstehung hier nicht in Betracht kommt).

[2]) Siehe Harnack's Ausführungen im Wesen des Christentums über die Synoptiker. Der erste Wunderbericht der nachapostolischen Zeit findet sich erst im Martyrium des hl. Polykarp.

[3]) Cf. 24, 1; 42, 3: *πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ιησοῦ Χριστοῦ.*

[4]) 47, 1: *ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου.* Harnack, in „Chronologie", S. 253—54 gibt zu, dass Clemens eine Sammlung der paulinischen Briefe gekannt hat.

gabe des Clemensbriefes eine treffliche Übersicht der angeführten Stellen geboten.[1]) Es ist anerkannt, dass Clemens die grossen Paulinen Römer- und 1. Corintherbrief benützt hat; den Hebräerbrief hat er an gegen neun Stellen nahezu wörtlich wiedergegeben; an zahlreichen Orten finden sich Anklänge an jenes Schreiben,[2]) so dass man mit Vorliebe[3]) in Clemens den Urheber des griechischen Textes erblickt.[4]) Aber es sind nicht so fast die Worte, als die Ideen des Hebräerbriefes, welche Clemens ganz in sich aufgenommen zu haben scheint; und der Vergleich der wörtlichen Anführungen aus demselben mit Stellen, wo Clemens ganz mit eigenen Worten redet, belehrt uns, dass unser Verfasser bei weitem nicht an die Erhabenheit und den grossartigen Schwung des paulinischen Schreibens hinanreicht.[5]) Jedoch darf man über dem Streit um den Urheber des Hebräerbriefes das Wichtigere nicht vergessen, nämlich seine Anerkennung durch den hl. Clemens.[6]) Dadurch scheinen uns alle übrigen neutestamentlichen Schriften an Halt zu gewinnen. Denn wenn einzelne Zeugen des christlichen Altertums Zweifel an der Ächtheit jenes paulinischen Schreibens hegten,[7]) welches doch schon vom hl. Clemens so

[1]) Vgl. Register p. 568—570; vgl. auch Westcott, hist. of canon S. 20 ff.; 24 ff. Harnack, in „Chronologie“, S. 253—54 gibt zu, dass Clemens eine Sammlung der paulin. Briefe bereits gekannt hat; s. prolegg. LXXX. (Vgl. Bibliotheca Sanctorum Patrum I. p. 213.)

[2]) Cf. Kaulen, Einltg. 627 ff.

[3]) Vgl. Euseb. H. E. III 38, 2: ἑρμενευτής.

[4]) Kaulen, a. a. O. 636; Trenkle, Einltg., S. 89.

[5]) Über die Controverse (cf. Origenes ap. Euseb. H. E. VI 25, 14. Hieron. vir. ill. c. 5; s. dagegen die neueste Hypothese Harnacks in Zeitschrift für neutest. Wissensch. 1900. I, 16 ff. und die Kritik derselben durch Bardenhewer in lit. Rundschau 1900, 174 f. Die Bevorzugung des Hebräerbriefes bei Clemens erklärt sich aus seinem italisch-römischen Ursprung (Hebr. 13, 24, Kaulen a. a. O.), sowie aus der darin so glänzend durchgeführten Idee des Priestertums, welche Clemens willkommen war.

[6]) Noch Credner hat den Alexandrinern den Vorwurf gemacht, sie hätten die Anerkennung des Hebräerbriefes erst veranlasst. (Gesch. des neutest. Canons, S. 182.) Kaulen, Einl. z. Hebräerbrief.

[7]) Auffallenderweise finden sich jene Zweifel bezw. Nichtbeachtung des Hebräerbriefes in jenen Kirchen, welche auch die Über-

vielseitig ausgebeutet worden war, so wurden die kanonischen Schriften deshalb anerkannt, weil deren Ächtheit noch durch gewichtigere und ältere Überlieferung verbürgt war, als sie der Clemensbrief bot.

Von den übrigen Apostelschriften muss wohl auch die Benützung von 1. Petr. u. Jakobus, sowie des Ephesierbriefes zugegeben werden, sowohl wegen der zahlreichen Anklänge,[1]) als auch wegen der denselben entsprechenden Lehranschauungen. Das müssen bezüglich der beiden ersten Briefe alle jene zugestehen, welche bei Clemens eine Vermischung der Rechtfertigungslehre der drei Apostel Petrus, Paulus und Jacobus annehmen.[2]) Aber dieselbe „Vermischung" hätte zugleich zum Schlusse Anlass geben sollen, die altchristliche Kirche habe keinen Widerspruch in jener Lehre der gleichen Apostel gefunden.

Anführungen aus der Apostelgeschichte enthält Cl. 2, 1 und 13, 1, vgl. act. 20, 35,[3]) besonders aber Cl. 18, 1[4]) Hier finden wir ψ 89, 21 (griech. 88, 21) von Clemens angeführt nach der gleichen Leseart der Apostelgeschichte 13, 12, welche dem Origenes vorgelegen ist.[5]) Wenn dies

---

lieferung unserer Clemensschrift vernachlässigten (vgl. Fragm. Murator. Tertull. Cypr.). Darin glauben wir daher eine neue Bestätigung der Anschauung erkennen zu dürfen, dass das Abendland den Clemensbrief im 2. Jahrh. nicht gewürdigt hat.

[1]) Siehe dies. bei Funk, S. 570, 569 über den Ephesierbrief, s. Holtzmann, prot. Kirchenzeitg. 1874, Nr. 36, S. 789. Westcott, history of canon, p. 28 ff., p. 24 ff.; sonstige Stellen aus Apostelbriefen, s. Funk, a. a. O. Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, p. 302 u. 1; Gundert, in Zeitschrift f. luth. Theol. 1854, S. 462.

[2]) Vgl. Lipsius, disqu. p. 61.

[3]) Cf. act. 20, 35b: *μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ιησοῦ ὅτι αὐτὸς εἶπεν · μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν* — Cl. 2, 1: *ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες* cf. 13, 1: *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* etc.

[4]) *εὗρον ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, Δαυεὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί.* LXX: *εὗρον Δαυίδ τὸν δοῦλόν μου.* Vgl. Blass, neue kirchl. Zeitschrift 1895 S. 271, A. 2.

[5]) *εὗρον Δαυεὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί, ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου;* vgl. Lachmann, Ausgabe der Apostelgesch. Friedlieb, Schrift, Tradition", etc. S. 40. Sonstige Anklänge mit den Apostelbriefen vgl. bei Funk a. a. O. Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII p. 302 n. 1; Gundert, in Zeitschrift f. luth. Theol. 1854, 462.

aber Gedächtniscitate sind, woher hat Clemens die Geläufigkeit, dieselben anzuführen und warum weiss er, dass er die Corinther nicht weiter auf die Quelle derselben aufmerksam zu machen braucht? Die Erklärung ohne schriftliche Vorlage ist wohl ungenügend. Jedenfalls hat Clemens auch einen evidenten Grund, weshalb er in Rom und Corinth die Schicksale der beiden Weltapostel vor ihrem Martyrium als so bekannt voraussetzt. Es dürfte nicht ohne Bedeutung für die damalige Existenz jenes heiligen Buches sein, dass Clemens gerade jene Begebenheiten aus dem Leben des hl. Paulus und Petrus berührt, welche die Apostelgeschichte verschweigt, welche aber deren notwendige Ergänzung bilden.[1])

Höchst wichtig jedoch muss uns die Beziehung des hl. Clemens zu johanneischen Schriften sein. Hier wird die Behauptung von der Kenntnis der Apokalypse wohl wenig Widerspruch begegnen.[2])

Bezüglich des Johannesevangeliums sind keine ausdrücklichen Belegstellen vorhanden und die gewöhnlich angeführten Texte hält Boese „für zu unbestimmt“, um als Beweis ernstlich in Betracht gezogen zu werden.[3]) Aber wenigstens lässt sich nicht in Abrede stellen, dass ein ideeller Zusammenhang zwischen Clemens und Johannes besteht. Beide stellen als ein Ziel der Religion auf die Erkenntnis des „einen wahren Gottes“[4]) durch die Kraft des Blutes Christi, in welchem uns die Gnade „angeboten“

---

[1]) Vgl. bes. *τέρμα τῆς δύσεως* und den ruhmreichen Ausgang der Apostel cc. 6; 7.

[2]) Vgl. das nahezu wortwörtliche (34, 3): *ἰδοὺ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ* — Apoc. 22, 12: *ἰδοὺ ἔρχομαι ταχὺ καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ;* sowie die Anspielung auf das „Buch der Erinnerung“ *μνημοσύνῳ* (45, 8) Gottes (cf. Apoc. 5, 1 ff.).

[3]) Siehe Funk (S. 568 f.) zählt 8 Johannesstellen auf; Westcott, a. a. O., S. 26; Zahn, Gesch. d. neut. Can. S. 908 f.; Holtzmann, Einltg., S. 477 f.; besonders aber Resch, „ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien“, S. 5 f.

[4]) Cf. Joh. 17, 3 u. Cl. 59, 3: *εἰς τὸ γιγνώσκειν σε τὸν μόνον ὕψιστον* vgl. v. 4: *γνώτωσαν πάντα τὰ ἔθνη ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου* etc.

ist.[1]) Zu Christus, der Pforte der Gerechtigkeit,[2]) gelangen wir durch Gehorsam gegen seine Gebote,[3]) aber auch durch Unterwerfung unter seine rechtmässigen Gesandten,[4]) die mit der Kraft und Besiegelung des heiligen Geistes ausgerüstet sind (Cl. 42, 3; 44; Joh. 20, 21 ff.).

Eine der merkwürdigsten Beziehungen zur johanneischen Predigt tritt uns in dem eigenartigen Gebrauch des Wortes ‚*λόγος*‘ beim hl. Clemens entgegen, zumal da wir sonst ähnliches in keinem der paulinischen Briefe oder der vorjohanneischen Schriftdenkmale finden.[5]) Ist daher auch das Evangelium etwas später als der Clemensbrief niedergeschrieben, so sehen wir, dass die Gedanken des ersteren dem Anschauungskreis jener Zeit vollständig entsprachen; andererseits müssen wir es wiederum betonen, warum doch Clemens seine Worte gleichsam in des Apostels Geist tauchte, ohne eine Andeutung zu machen, dass man in gegenwärtiger Bedrängnis sich an Johannes hätte wenden können und sollen, um aus seinem liebeflammenden Munde den Frieden Christi zu vernehmen.

Aber hier tritt uns eine Schwierigkeit entgegen: wenn man auch all das Gesagte zugeben wollte: wie kommt es doch, dass Clemens trotzdem das alte Testament in so unverhältnismässiger Weise (9: 1) bevorzugt[6]) gegenüber dem neuen Bunde? Indes die Schwierigkeit vermindert sich

---

[1]) Cf. 1, Joh. 1, 7: *τὸ αἷμα Ἰησοῦ . . . καθαρίζει ἡμᾶς* . . . v. 9: *ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας* vgl. prol. Joh. 1, 12: *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι* — Cl. 7, 4: *τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ . . παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν;* siehe auch Hilgenfeld, nov. test. extr. can. I, p. XXV.

[2]) 48, 3, 4: *ἡ ἐν δικαιοσύνῃ πύλη.* Joh. 10, 7: *ἐγὼ εἶμι ἡ θύρα.*

[3]) 49, 1: *ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα* — Joh. 14, 21: *ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με.*

[4]) Cl. 41, 1 ff., Joh. 20, 21; vgl. Harnack, Prolegg. p. LXXX, wo er sagt: ‚dolerem si cui nunc in mentem veniret contendere, Clementem ev. Johannis legisse‘ — und trotzdem nicht erklären kann, woher Clemens 44, 1 ff. die Idee der apostolischen Sendung geschöpft habe.

[5]) Die nähere Behandlung des Gegenstandes folgt später.

[6]) Vgl. Tillemont oben.

wenn wir das am Schlusse des letzten Capitels über das Verhältnis beider Offenbarungsstufen Gesagte vor Augen halten. Das „Evangelium“ stellt ja nach Clemens die „höhere Erkenntnis“ dar.[1]) Gleichwie jener daher die alttestamentlichen Urkunden „wahre Schriften des heiligen Geistes“[2]) nennt und im Anschluss daran Beispiele und Worte des alten Testamentes anführt:[3]) so vergisst er auch nicht, gerade hier mit Evangelientexten einzusetzen[4]) und mit ausdrücklicher Bezugnahme auf den 1. Corintherbrief des hl. Paulus den Gedanken zu vollenden.[5]) Deshalb ist kein Grund zu zweifeln, dass Clemens auch die von ihm verwendeten neutestamentlichen Schriften als „Aussprüche Gottes“ auf den heiligen Geist als ihren Urheber zurückführte. Vielleicht hat er nicht ohne Bezugnahme auf diese seine Schriftanschauung das Wort *πνευματικῶς* beim Hinweis auf den Corintherbrief des hl. Paulus gewählt, wenn sich dies auch aus dem Wortlaut nicht zwingend erhärten lässt.[6]) Ausserdem können wir die Wahrnehmung machen, dass Clemens bei seiner freien Benützungsweise der heil. Schrift keineswegs irgendwelche Ängstlichkeit verrät, alt- und neutestamentliche Bücher scharf auseinanderzuhalten. Zweimal[7]) führt er eine Stelle des alten Bundes nach bzw. in demselben Gedankengang vor Citaten des neuen Testamentes an, oder er berührt im unmittelbaren Zusammenhang mit alttestamentlichen Texten und zum Erweis des gleichen Gedankens solche aus dem neuen Bunde[8]), so dass

---

[1]) 41, 4; vgl. 47, 2.

[2]) 45, 2; cf. 53, 1.

[3]) 46, 3.

[4]) 46, 7.

[5]) Mit 48, 1 beginnt als neuer Gedanke eine auf dem vorhergehenden als Schlussfolgerung *(οὖν)* beruhende Mahnung. Das vorausgehende gehört infolgedessen (45—47) offenbar als die in dem *οὖν* zusammengefasste Einheit zu einander.

[6]) 47, 1 ff. v. 3: *ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν (*sc. *τὴν ἐπιστολήν - Παῦλος).*

[7]) 13, 3, vgl. v. 2; 46, 8, vgl. 46, 3.

[8]) Vgl. die eben angezogenen Stellen sowie besonders 35, 3 (cf. Rom. 1, 29—32), dem gleich als Begründung in 35, 7 ein *λέγει γὰρ ἡ*

selbst eine Steigerung der Beweisführung hervortritt; ja er führt sogar den Corintherbrief gleich der heil. Schrift des alten Bundes mit *λέγει γάρ* ein.[1]) Wie sollten wir uns auch darüber wundern! Clemens scheut sich nicht, Gedanken und Sätze beider Testamente zu verschmelzen.[2]) Und was ist ihm das alte Gesetz anders, als das Wort Christi „durch seinen Geist“ (cf. 22, 1 ff.). Sollte er dann dem im neuen Bunde gesprochenen weniger Bedeutung beimessen? Im Gegenteil: das mosaische Gesetz ist dem hl. Clemens der Weg, auf welchem wir Christus finden.[3]) Seine Satzungen und sittlichen Vorschriften müssen in unser Herz geschrieben sein (2, 8), damit sie uns die Pforte der Gerechtigkeit öffnen (48, 2 ff.), die Christus ist (ebd. v. 4), aber die volle Wahrheit ward uns erst durch letzteren selbst und seine Gesandten gelehrt.[4]) Diese Wahrheit in ihrer wunderbaren, den ganzen Menschen erfassenden Kraft zu wecken, da sie im Drang der Leidenschaften vergessen war,[5]) darauf geht die Anordnung des Briefes hin.[6]) Es ist die Wahrheit des neuen Gesetzes, es ist der christliche Glaube, der erfüllt,[7]) was im alten Bunde vor-

---

γραφή (ps. 50, 16—23 hebr.) folgt; und 34, 8 (*λέγει*) *γὰρ· ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν* 1 Cor. 2, 9), wo durch die Stelle des Corintherbriefes der Zwischensatz mit den Anklängen an Dan. 7, 10; Is. 6, 3 in seiner beweisenden Kraft verstärkt werden soll.

[1]) Siehe die oben berührte Stelle. Dan. u. Is. waren eingeleitet 34, 6 mit *λέγει γὰρ ἡ γραφή;* dann folgt mit ‚*καὶ ἡμεῖς οὖν*‘ ein Schluss aus dem eben Gesagten. Dieser neue Satz wird begründet mit *λέγει γὰρ;* nun folgt der betreffende Corinthertext.

[2]) Cf. 13, 1 *ποιήσωμεν τὸ γεγραμμένον*: Jer. 9, 23 ff., 1 Reg. 2, 10, vgl. 1 Cor. 1, 31; 2 Cor. 10, 17, dann folgt: *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* etc.; Cl. 33, 2 vgl. Rom. 9, 5; Gen. 22, 17; Cl. 34, 3 vgl. Is. 40, 10; 62, 11; Apoc. 22, 12; Cl. 34, 6—8 (oben); Cl. 35, 5 vgl. Rom 1, 29—32 u. Cl. 35, 6. 7 vgl. ps. 50, 16—23 (heb.); Cl. 37, 5; 38, 2 vgl. 1 Cor. 12, 12 f.; Prov. 27, 2; Cl. 36, 1 ff. vgl. Hebr. 1, 1 ff. und dort verwendete Stellen des alten Test.

[3]) 36, 1 ff.

[4]) 36, 2 ff., 42 1 ff.

[5]) 46, 7.

[6]) 27, 3 *ἀναζωπυρησάτω οὖν ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν.*

[7]) Cf. 31, 3; 22, 1: *ταῦτα δὲ πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις;* 12, 7: *καὶ προσέθεντο σημεῖον . . πρόδηλον ποιοῦντες ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν* etc.

gebildet und nur in schattenhaften Umrissen angedeutet war. Es ist die Wahrheit des Evangeliums, auf welche Clemens hinweisen will, von Christus auf die Erde gebracht, von den Aposteln vermittelt, von den Gläubigen angenommen mit unbezweifelter Überzeugung und in das praktische Leben übertragen.

Das Wort *εὐαγγέλιον* selbst bezeichnet darum bei Clemens nicht eine Schrift, sondern die Heilsverkündigung durch die Apostel,[1]) die Erfüllung des Auftrages Christi, das Reich Gottes zu predigen. Die schriftliche Form bei der Mitteilung der frohen Botschaft erscheint als Nebensache (s. 47, 2), welche die Predigt als wichtige Grundlage voraussetzt.[2]) Wo er aber wirklich Worte des Herrn anführt, und auch allgemein, wenn er die Predigt der Apostel darbieten will, da kennt er kein Herumdeuteln, kein erkünsteltes Erklären.[3]) Was er von der Offenbarung im Ganzen sagt (35, 2), das sieht er vor allem im neuen Bund, die Wahrheit in der Freiheit![4]) Dieser Umstand erscheint uns sehr wichtig für das Verständnis seiner Auffassung der Glaubenswahrheiten, z. B. der Eucharistie.[5]) Clemens ist fern von allegorischer Betrachtung der Offenbarung. Das mosaische Gesetz ist Vorbild, das christliche dagegen die einfache, erhabenste Wahrheit. Somit erkennen wir den Grund der scheinbaren Bevorzugung der alttestamentlichen Bücher. Vom alten Bunde ist nichts mehr übrig, als seine Gottesbücher. Der Propheten lebendiges Wort ist verstummt, nun hängt das Gesetz[6]) am geschriebenen Buchstaben. Daher wird auch nur das geschriebene Wort angeführt. Der neue

---

[1]) 47, 2: *τίνα τρόπον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν.*

[2]) 42, 3: *μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον* (sc. *ἀπόστολοι*) *εὐαγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι.*

[3]) Vgl. 13, 2; 46, 8 zur Einschärfung sittlicher Mahnungen 44, 2; 47, 1 ff. apostolische Verfügungen; s. Harnack, D. G. S. 153, A. 1. S. 154 A.; 156 A.

[4]) Vgl. 36, 1, 2 mit 35, 2.

[5]) Vgl. 1 Paul. Cor. 11, 18 ff.; Weizsäcker, apost. Zeitalter, S. 473.

[6]) Vgl. Joh. 1, 17; Matth. 22, 40.

Bund aber ist Geist und Leben.[1]) Es kommt dem hl. Clemens nicht darauf an, lediglich das geschriebene Wort der Gesandten Christi darzulegen:[2]) er will nur die Predigt der Apostel mitteilen, sei sie nun geschrieben, oder in lebendiger Erinnerung noch nachhallend;[3]) denn er weiss, ob schriftlich, ob nur mündlich, stets war der „grossen Säulen“ Wort vom Hauch des göttlichen Geistes getragen, zugleich auch die Lehre vom alten und neuen Bund selbst in sich schliessend. Wenn man daher die Quellen der dogmatischen Gesichtspunkte prüft, welche für den hl. Clemens massgebend waren, so darf man nicht beim toten Schriftworte stehen bleiben.[4]) Man kann ihn nicht verstehen, ohne seine unverkennbare Anlehnung an das in der Kirche lebendig fortwirkende Apostelwort, d. i. die Tradition.

Viertes Capitel.

Die Tradition.

Dass der Clemensbrief auf der lebendigen Überlieferung beruhe, war schon die Anschauung des christlichen Altertums. Wie hätte sonst Hegesipp[5]) bei seiner Forschungsreise zur Prüfung der christlichen Überlieferung desselben so rühmend gedacht, wie Irenäus[6]) seinen Einfluss zur Herstellung und Erneuerung der apostolischen Lehre

---

[1]) Vgl. das *πνευματικῶς* von Corintherbrief 47, 3.

[2]) Wrede nennt die eigentümliche Haltung unseres Briefes ein „Schrift oder Bibelchristentum“, Untersuchungen, S. 107. Loofs, Leitfaden der Dogmengesch., S. 54.

[3]) Cf. Irenäus, III, 3. 3.

[4]) Holtzmann, hist. krit. Einltg., S. 108 hat schon „die auffällige Freiheit“ bemerkt, mit welcher Clemens den hl. Paulus „ausgeschrieben“. Dies ist ein neuer Beweis, dass es dem hl. Clemens nicht um das geschriebene Wort als solches, sondern um dessen Inhalt zu thun war, so wie dieser eben in sein Glaubensbewusstsein übergegangen war. Vergl. Kunze, Glaubensregel, hl. Schrift und Taufbekenntnis, Leipzig, 1899, S. 437.

[5]) Bei Euseb. s. oben.

[6]) Bei Eusebius, H. E. V, 6, 2 sq. Ir. III, 3. Vergl. Kunze, Glaubensregel, S. 121.

in Corinth so warm geschildert, wie Basilius[1]) den hl. Clemens unter den Hauptzeugen apostolischer Tradition hervorgehoben? Und wir kennen den Strom der Überlieferung, der sich vom Clemensbrief an in sicherem Bette fortbewegt in Corinth, über Kleinasien[2]) und Alexandrien, bis er wie in ruhigem Kreislauf zurückkehrt zur Stätte, von der er ausgegangen, und wie überall der hl. Clemens als der Träger reiner apostolischer Wahrheit angesehen und hoch verehrt wurde.

Wenn wirklich erst der Alexandriner Clemens „die wissenschaftliche, christliche Religionslehre“ gefunden haben soll,[3]) welche den Glauben aus dem Bereiche der Autorität und des Gehorsams in den Bereich des hellen Wissens und der aus der Liebe zu Gott „fliessenden innerlichen geistigen Zustimmung“ im Gegensatz zum „christlichen Glauben, wie er in der Überlieferung vorliegt“ erhebt: dann muss die Kritik zugeben, dass die Zeit vorher, und auch unser Apostelschüler, ganz in den Bahnen der Überlieferung wandelte!

Praktisch deutet dies der Clemensbrief schon an, indem er nirgends auch nur den leisesten Ansatz zu einer selbständigen theologischen Entwicklung verrät,[4]) sondern vielmehr

---

[1]) De spir. s. c. 29.

[2]) Vgl. schon die auffallende Gleichheit der Stellen: Polyc. ad Phil. 7, 2: *διὸ ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν . . . . ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν* — und Clemens 7, 2: *διὸ ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας* (9, 1: *ἀπολιπόντες τὴν ματαιοπονίαν) καὶ ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα.*

[3]) Cf. Harnack, D. G. S. 595—96. Es dürfte wohl ein Widerspruch sein, wenn Harnack schreibt (S. 595), die kirchliche Überlieferung in ihrer Totalität in allem Einzelnen — von evangelischen Sprüchen abgesehen — sei dem Alexandriner „ein Fremdes“, dann aber unmittelbar darauf zugibt, „Clemens habe sich ihrer Autorität unterworfen“, „sein grosses Werk ruhe auf der Grundlage der hl. Schriften und der kirchlichen Überlieferung.“ Harnack hat wohl die fast wortwörtliche Übereinstimmung des Alexandriners mit dem „römischen Clemens übersehen — strom. I. c. 1, 15: *προβήσεται ἡμῖν κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα;* vgl. Clem. 7, 2.

[4]) Damit hängt die nüchtern-wörtliche, jeder persönlichen Geschmacksrichtung entbehrende Schriftauffassung zusammen (siehe oben und Weizsäcker, ap. Zeitalter S. 473 ff.), vgl. Reville, origines, p. 435. Wrede, S. 110, A. 2.

durchgängige Einheit in der Anerkennung der in ihm berührten Glaubenswahrheiten voraussetzt. Hat doch selbst Weizsäcker, der Vertreter der Ansicht von einer selbstgeschaffenen clementinischen Theologie, die wie eine „neue Welt“ den „Synoptikern Paulus und Johannes“ gegenüberstehe,[1]) sich widersprechend, anerkannt, dass der Brief überall eine feste Tradition voraussetze[2]) und dieselbe grundsatzmässig in der Tagesfrage der Streitigkeiten in Corinth geltend mache. Darum verweist Clemens die aufrührerische Gemeinde nicht auf geistvoll ersonnene Gedanken,[3]) die sie selber mit der Freiheit der Forschung erwägen und nach Befund billigen oder abweisen sollten, sondern er lässt ihnen keine Wahl. Von der Annahme seines „Rates“[4]) hängt ihr ewiges Heil ab, „so wahr Gott lebt und Jesus Christus und der heilige Geist.[5]) Worin besteht aber dieser „Rat“? Clemens hat ihn als Thema des ganzen Briefes deutlich ausgesprochen:[6]) lassen wir die leeren und eitlen Sorgen, und stellen wir uns auf den Boden der ruhmvollen und erhabenen Richtschnur unserer Überlieferung. Sie lehrt uns, „was in den Augen unseres Schöpfers schön, was angenehm und wohlgefällig ist.“[7]) In ihr liegt das Geheimnis „der so

---

[1]) Weizsäcker, apost. Zeitalter, S. 93—105; vgl. Harnack, D. G., S. 154 A.

[2]) A. a. O. S. 472.

[3]) In diesem Sinne hat Credner, Beitr. I, S. 26 Recht gehabt, wenn er sagt, dass sich Clemens „nie der Schriften des neuen Testamentes bediene, um daraus einen Beweis zu führen“, d. h. er thut es nie selbständig, ohne Rücksicht auf die bestehende Überlieferung, wohl aber mit dieser verbunden (cf. 47, 1 ff.).

[4]) 58, 2: *δέξασθε τὴν συμβουλὴν ἡμῶν καὶ ἔσται ἀμεταμέλητα ἡμῖν . . . ὁ ποιήσας . . . ἀμεταμελήτως τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα δικαιώματα . . . οὗτος ἐλλόγιμος ἔσται;* vgl. v. 1: *ὑπακούσωμεν οὖν τῷ ἁγίῳ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματι αὐτοῦ φυγόντες τὰς προειρημένας διὰ τῆς σοφίας* (57, 3 ff.) *τοῖς ἀπειθοῦσιν ἀπειλάς* etc.

[5]) 58, 2: *ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

[6]) 7, 2: *Ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας καὶ ἔλθωμεν ἐπὶ τόν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα* (v. 3).

[7]) *Καὶ ἴδωμεν* (in dieser Überlieferung nämlich) *τί καλὸν καί τί τερπνὸν καὶ τί προσδεκτὸν ἐνώπιον τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς.* Wir begreifen

rühmlich und gerecht überlieferten Eintracht"[1]) eingeschlossen, die der Gläubige nicht aus Ehrsucht oder Menschenfurcht preisgeben darf; denn ihre Hintansetzung dient den Feinden der Religion zum Ärgernis, so dass selbst dadurch der Name des Herrn zum Gegenstand der Lästerungen wird.[2]) Gerade der letzte Umstand verrät den Inhalt jener „überlieferten Eintracht." Es ist die Einmütigkeit der Bruderliebe (47, 5[3]); aber noch mehr die Eintracht in dem, was den *ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντες* (47, 7), d. i. den Juden und Heiden, besonders ein Dorn im Auge war: die Eintracht in der Wahrheit.[4]) Und es ist lehrreich für die ganze Geschichte des christlichen Lehrbegriffs, dass der Zwiespalt innerhalb der korinthischen Gemeinde, der Ungehorsam des Volkes gegen seine Führer von den Gegnern des Glaubens sofort als Zeichen genommen wurde, als wankten die Grundlagen der christlichen Religion. Aber noch mehr — und das will ja der ganze Brief beweisen — ist es die Eintracht in der Ordnung.[5]) Und hier zeigt sich so recht der Grundgedanke des hl. Clemens von der Überlieferung.

---

nicht, wie auch katholische Erklärer das Wort *παράδοσις* (7, 4) mit „Beruf" wiedergeben können (vgl. Bibliothek der Kirchenväter app. V. V. S. 16, Friedlieb „hl. Schrift" u. s. f. S. 242). Die natürliche auf Grammatik und Sprachgebrauch gestützte Übersetzung ist doch „Überlieferung" (vgl. Benseler, griech. Wörterbuch" 1879, S. 617, 2 Thess. 2, 15: *κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν.*) Cremer in „bibl.-theol. Wörterbuch" übersieht dies wichtige Wort ganz. *κανὼν* bedeutet bei Clemens soviel wie feststehender Grundsatz, Regel (vgl. 1, 3 *κανών τῆς ὑποταγῆς;* 7, 4; 41, 1 *μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον* (= festgesetzt als Regel) *τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα* — also nicht etwa im Sinne einer Sammlung der hl. Schriften, d. i. nicht auf die Bibel verweist Clemens die Corinther, sondern auf die lebendige Überlieferung).

[1]) 51, 2: *μᾶλλον δὲ ἑαυτῶν κατάγνωσιν φέρουσιν ἢ τῆς παραδεδομένης ἡμῖν καλῶς καὶ δικαίως ὁμοφωνίας.*

[2]) 47, 7: *ὥστε* (d. h. eben durch Zerreissung dieser Einheit — 47, 5 —) *καὶ βλασφημίας ἐπιφέρεσθαι τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου διὰ τὴν ὑμετέραν ἀφροσύνην.*

[3]) 47, 5: *τὸ σεμνὸν* (cf. *σεμνόν* in 7, 4) *τῆς περιβοήτου φιλαδελφίας ὑμῶν ἐμείωσαν;* vgl. 49, 1 ff., 50, 1 ff.

[4]) Vgl. 35, 1 ff., 36, 2 ff.

[5]) Vgl. 40, 1 ff.

Die Rückkehr zur Überlieferung (7, 2) ist ihm ein Ausfluss des Willens Gottes (v. 3). Was will er aber dadurch in erster Linie? Er will die gestörte Ordnung zwischen Presbytern und Volk wieder herstellen. Darin liegt aber ein zweifaches Beweisergebnis: Vor allem, wie widersinnig es wäre, gerade hier, wo alles auf dem Spiele steht, anzunehmen, Clemens wolle ganz neue den Corinthern bisher nach ihrer Überlieferung unbekannte Ordnungsformen einführen. Wehe ihm, wenn er anders geschrieben hätte, als dem stolzen Glaubensbewusstsein des Volkes geläufig war![1]

Dann aber stellen sich uns in den Presbytern die Glieder jenes Standes dar, der berufen ist, mit dem *κανὼν τῆς ὑποταγῆς*[2] die Überlieferung selbst zu bewahren und fortzupflanzen. Doch ist es nicht eine Regel des Gehorsams, die etwa auf gegenseitigem Übereinkommen ruht und mit diesem willkürlich gelöst werden könnte, sondern ihre Grundlage ist der Glaube an das göttliche Recht jener lebendigen Werkzeuge der Überlieferung.

In einer für jene Zeit eigentümlich klaren Weise entwickelt der hl. Clemens c. 42—44 diese Grundanschauung über die Bedeutung des apostolischen Lehramtes und den daraus hervorgehenden Traditionsbegriff. Hat doch selbst Harnack[3] sich zu dem Geständnis genötigt gefunden, dass „letztlich der ganze katholische Traditionsbegriff in jenem Satze (42, 1. 2.)[4] wurzle.“ Wir wollen zuerst nochmals betonen, dass wir es c. 42—44 mit geschichtlichen Mitteilungen zu thun haben.[5] Clemens hat seit der Zeit

[1]) Im Gegenteil, die Sicherheit, mit welcher Clemens gerade in seinen Mahnungen zur Rückkehr spricht, nötigt zu dem Schlusse, er habe gleiche religiöse Verhältnisse in Rom als selbstverständlich vorausgesetzt und schöpfe aus der hier wie dort gleichermassen geltenden Überlieferung.

[2]) 1, 3. Um „Gehorsam“ handelt es sich zunächst.

[3]) Dogmengesch. S. 154 A.

[4]) *Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. Ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ.*

[5]) Gegen Wrede, S. 22; sowie Mariano Rafaele ‚Il primato del Romano pontifice‘ (1900).

der Apostel gelebt, er weiss, was er sagt. Die Männer, welche mit ihm seit jenen Tagen noch am Leben sind, und auf die er sich berufen kann (44, 3),[1]) stehen jedermann zu Gebote, um aus ihrem Munde die Bestätigung der Richtigkeit oder Falschheit des clementinischen Berichtes zu vernehmen; das Verhältnis zu den Corinthern und der sittliche Charakter des Verfassers verbürgt uns die gewissenhafte Treue seiner Angaben. Nun schildert er uns aber das Verfahren der Apostel in der Ausbreitung des Reiches Christi, wie sie vom Herrn ausgesandt wurden, gleichwie dieser selbst vom Vater entsandt worden war,[2]) und wie sie in Kraft ihres Lehrauftrages, von der Fülle des göttlichen Geistes gestärkt und mit felsenfester Überzeugung des Glaubens in alle Welt auszogen, um ihres Amtes zu walten.[3]) Durch die Predigt also haben sie ihre Lehre mitgeteilt. Aber sie konnten nicht an allen Orten zugleich sein. Und waren sie durch den Beistand des Geistes der Wahrheit[4]) gefeit gegen Sünde und Irrtum, so waren sie es nicht gegen den Tod.[5]) Wer sollte ihre Lehre an den einzelnen Orten erhalten, wo sie selbst nicht mehr ver-

---

[1]) *Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ᾽ ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν.*

[2]) 42, 2: *ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ.*

[3]) V. 3: *παραγγελίας οὖν λαβόντες καὶ πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ μετὰ πληροφορίας Πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι;* vgl. die Schrift Seuferts Urspr. u. Bedeutg. d. Apostolats S. 112 ff. Beyschlag, neutest. Theol. II. S. 1—3; Harnack, D. G., S. 151 ff.

[4]) Vgl. 42, 3; 6, 1 vgl. 5, 2: *δικαιότατοι στύλοι* · 5, 3 ff.

[5]) Vgl. das *ἐὰν κοιμηθῶσιν* 44, 2. Man hat soviel gestritten, ob es sich auf die Apostel oder die von ihnen eingesetzten Nachfolger beziehe — eine müssige Frage. Dem Sinne nach haben die Apostel jedenfalls beide — sich selbst und die andern — gemeint; denn Clemens will nur die Fortdauer des Amtes hervorheben, sei es, dass es durch den Tod eines Apostels oder eines von ihm bestellten Vorstehers erledigt war, vgl. c. 5; 6. über den Tod der Apostelfürsten. Zu bemerken ist hiebei, dass Clemens an letzterer Stelle seiner persönlichen Verehrung zu den Beiden Ausdruck verleiht, von c. 42 47 excl. jedoch nennt er keinen Apostel mit Namen — er betrachtet sie daher nicht mehr vom persönlichen Standpunkte, sondern als die gottgesendeten Träger ihres Amtes.

weilen konnten, wer dieselbe fortpflanzen? Hier begegnen wir zwei hervorspringenden Merkmalen im Verfahren der Apostel. Obwohl Clemens von ihren Briefen wusste (vgl. 47, 1), so verliert er kein Wort über die Mitteilung und Aufbewahrung der apostolischen Lehre in ihren Schriften.[1] Nein, sie selbst waren die lebendigen Zeugen der Wahrheit, und durch lebendige Werkzeuge soll das Evangelium fortgepflanzt werden. Darum bestellten die Sendboten Christi allenthalben die „Erstlinge des Glaubens zu Bischöfen und Diakonen derer, die da die Wahrheit annehmen sollten.[2] Unter den „Erstlingen“ meint Clemens natürlich nicht nur die zuerst Bekehrten als solche, wie Baur[3]) angenommen hat. Auch bei den jüdischen Erstlingsopfern mögen Fälle vorgekommen sein, da wegen Miss- oder Fehlgeburt eine andere Gabe an die Stelle des „Erstlings“ trat. So haben die Apostel ihre Erstlinge[4] zuerst „im Geiste“ geprüft,[5] ehe sie ihnen die wichtige Aufgabe anvertrauten, m. a. W. jene mussten auch tüchtig sein. Doch das zweite Merkmal im apostolischen Vorgehen dürfen wir darüber nicht vergessen. Die Apostel stellten jene Erstlinge auf, auch noch ehe eine Christengemeinde gebildet war. Die bestellten *ἀπαρχαί* sollen ja die Bischöfe und Diakonen sein derer, „die glauben würden“ *(τῶν μελλόντων πιστεύειν)*. Daher besteht die Aufgabe der von den Aposteln

---

[1]) 42, 4: *κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες [καὶ τοὺς ὑπακούοντας τῇ βουλήσει τοῦ θεοῦ βαπτίζοντες* — Conjektur Knopf's lediglich aus dem cod. latin.*] καθίσταναν τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν*.

[2]) Cf. Seufert, a. a. O., S. 113—14.

[3]) Das Christentum und die christl. Kirche“ S. 240. Der Ausdruck hängt zusammen mit dem jüdischen Opferkult בְּכוֹר bezw. רֵאשִׁית = Erstlinge, vgl. Lev. (2, 4;) 23, 19. Aber auch hier verbindet sich der „Begriff der Qualität“ mit dem „Begriff der Zeit“ vergl. Amos 6, 6 וְרֵאשִׁית שְׁמָנִים = die beste Salbe; Job 18, 13 bezeichnet damit das Vorzüglichste in seiner Art. Gen. 49, 3; siehe Knödel in Stud. u. Krit. 1862, S. 767 ff. Wocher, Briefe der app. V. V. S. 122 A. cf. Lev. מִנְחָה (2, 4); 13, 19.

[4]) Vgl. Paul. I. Cor. 16, 15; Rom. 16, 5.

[5]) Baur hat das *δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι* 42, 4 ganz übersehen.

Aufgestellten zunächst und vor allen Dingen in der Predigt; denn nur so können sie in wirksamer Weise den Glauben verbreiten; und wenn Leute gedacht sind, „die glauben sollen," und zwar in Unterordnung[1]) unter die Episkopen und Diakonen, so müssen auch Leute vorhanden sein, denen geglaubt wird, und zwar müssen das diejenigen sein, die bei jenem Verhältnis der Unterordnung die leitenden Glieder sind. Die Apostel haben nur den Grund gelegt, die *ἀπαρχαί* sollen auf diesem Grunde weiter bauen, sie sollen den Glauben, welchen sie aus dem Munde der Apostel empfangen, weiterverkündigen, nur mit dem Unterschied, dass die Apostel für die ganze Welt, sie aber nur für jene Gemeinden gesandt sind, an die sie der Lehrauftrag gewiesen hat,[2]) wobei ihnen indessen, im einzelnen wenigstens, die Unfehlbarkeit der Apostel[3]) bei der Erfassung und Mitteilung des Glaubensinhaltes nicht zugesprochen ist.

Bedarf es wohl noch weiterer Begründung, dass hier wahrhaft von der mündlichen Überlieferung des Wortes Gottes die Rede ist? Wie Christus vom Vater gesandt war, um die frohe Botschaft zu verkündigen, so sind die Apostel von Christus, und gleichwie jene sich ihres Auftrages entledigten, so sind durch sie Andere bestellt, die ihre Aufgabe fortsetzen und vollenden sollen. So lehrt es der natürliche Zusammenhang des Capitels. Aber noch mehr: die Apostel bestimmten jene Erstlinge offenbar auch deshalb, weil sie in diesem Verfahren einen Teil ihrer Lehraufgabe erkannten. Denn der Satz, welcher jene Aufstellung der Episkopen und Diakone berichtet, ist an das Vorhergehende mit *οὖν* angeschlossen.[4]) Clemens stellt die-

---

[1]) Das nähere Wesen dieses Verhältnisses zu untersuchen gehört einer späteren Stelle an.

[2]) 42, 4: *Καθίσταvον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες.*

[3]) Cf. 42, 3: *μετὰ πληροφορίας πνεύματος;* 42, 4 *δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι;* 44, 1: *ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτι ἔρις ἔσται περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισποπῆς* etc. Somit sehen wir die Apostel stets in der Ausübung ihres Amtes vom göttlichen Beistand erleuchtet.

[4]) *Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίσταvον τὰς ἀπαρχάς.*

selbe daher als notwendige Folgerung aus der — vorher geschilderten — Idee der apostolischen Sendung dar; letztere aber war zunächst zur Verkündigung des Evangeliums erfolgt:[1]) mithin bestand auch die Aufgabe jener Erstlinge vor allem in der Weiterverbreitung der göttlichen Wahrheit, in der Erhaltung und Fortpflanzung der apostolischen Lehre. Aber dieses Amt soll mit den Aposteln und ersten Bischöfen und Diakonen nicht vergehen, es soll vielmehr, gleich der Wahrheit des Glaubens[2]), fortdauern bis zur Ankunft des Richters. Deshalb ward von den Aposteln die Vorsorge getroffen, wie die *Λειτουργία αὐτῶν* auf spätere Nachfolger übergehen sollte, und zwar redet Clemens von solchen, die teils aus der Apostel, teils von „anderen auserwählten“ Händen ihre Sendung empfangen hatten.[3]) Er setzt also als anerkannte Thatsache in Corinth und Rom voraus, dass die Sendung und der Lehrauftrag der Apostel noch fortdauere in ihren Nachfolgern,[4]) und dass auf letztere oder wenigstens auf besonders auserwählte Glieder des Kirchenamtes 44, 3, mit der Gewalt zu predigen,[5]) auch die Befugnis übergegangen sei, jene Sendung auf andere fortzuerben. Das ist aber nichts anderes, als die Lehre von der Überlieferung der Wahrheit durch das lebendige und bleibende Wort.“[6])

---

[1]) 42, 2. 3.

[2]) 50, 3 vgl. 27, 1 ff.

[3]) 44, 2: *κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν* . v. 3: *τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ᾽ ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης . . . οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.*

[4]) Über die Bedeutung der ‚*ἐλλόγιμοι ἄνδρες*‘ muss an späterem Orte verhandelt werden.

[5]) Vgl. hier die unfassliche Behauptung Wrede's, Unters. S. 20: „an eine Lehrthätigkeit der Episkopen wird nicht gedacht.“

[6]) Cf. Papiasfragment bei Euseb. H. E., III, 39: *οὐ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὸ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Daraus ersieht man auch, dass „die wesentliche Aufgabe des Amtes“ der Nachfolger der Apostel sich keineswegs in der „Verwaltung der Eucharistie und folgeweise der Opfergaben“ erschöpfe, wie Sohm K. R., S. 83 meint.

Aber Clemens sagt uns noch mehr. Sein Gedanke ist: Die Apostel verfuhren bei der Bestimmung der Nachfolge im Lehramte nicht willkürlich, sondern nach göttlichem Auftrage.

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Einsetzung der „Erstlinge“ — wie durch den Zusammenhang des *οὖν* ersichtlich ist — im Vollbewusstsein der Sendung durch Christus geschah. Und wie wir daraus mit Recht den Charakter der Lehrgewalt ableiteten, welche von den Aposteln auf ihre Nachfolger übergegangen war, so können wir jetzt den Satz aufstellen: Die Apostel bestimmten die Erstlinge zu Episkopen und Diakonen, weil sie sich dazu kraft ihres von Christus erhaltenen Auftrages ermächtigt und verpflichtet hielten. Gleichwie die Sendung Christi durch den Vater an die Menschen den Auftrag und — menschlich gesprochen — die Gewalt einschloss, seine Sendung anderen mitzuteilen,[1]) damit diese in die Welt hinaustrügen, was sie gleichsam in der Stille vom Meister vernommen, so trägt auch der Apostel Beruf durch Christus den Auftrag und die Gewalt in sich, andere zu bestellen, welche das aus dem Mund der Apostel empfangene Wort in lebendiger Überlieferung bewahren und den einzelnen Gemeinden vermitteln sollen. Dies ist auch ausgedrückt in dem *δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι.*[2]) Denn wenn den Aposteln der „Geist“ verliehen war zur Ausübung ihres Lehramtes,[3]) und derselbe „Geist“ ihnen bei der „Prüfung“ ihrer Nachfolger in dieser Gewalt beistand, so muss die Bestellung der letzteren mit der gottgewollten, apostolischen Sendung selbst im Zusammenhang stehen. Und wenn nach Clemens sich die Apostel nur deshalb für befugt halten zu predigen, weil sie sich von Christus gesandt und vom heiligen Geist erleuchtet wissen,[4]) dann kann derselbe Clemens nicht angenommen haben, die Apo-

---

[1]) 42, 1. 2.

[2]) 42, 4.

[3]) 42, 3.

[4]) 42, 2—3; s. auch Michiels, l'origine de l'épiscopat, p. 191—93.

stel hätten sich für berechtigt erachtet, ihre Gewalt aus eigener menschlicher Machtvollkommenheit zu übertragen ohne Sendung und Auftrag Jesu Christi bezw. des Geistes, der in ihnen waltete und ihre Einsicht[1]) unfehlbar machte.

Was soll auch der ganze Vergleich mit der alttestamentlichen Ordnung[2]) als darthun, dass — wie damals alles durch den Herrn auf's genaueste angeordnet war, im besonderen aber die Bestimmung der zum Gottesdienst notwendigen Personen — so in der „höheren Erkenntnis“[3]) eine noch erhabenere Abhängigkeit der kirchlichen Oberen von der Anordnung Gottes bestehe, die eben im Hinweis auf die Sendung Christi und der Apostel, sowie in der Übertragung dieser Sendung durch die Apostel an ihre Nachfolger ihre einzige Erklärung findet.

Deshalb wird auch 44, 1 ff. diese Anordnung der Nachfolge zunächst im Lehramte (42, 4) als auf Christi Eingebung[4]) — sei diese noch während des Wandelns des Herrn auf Erden oder erst nach der Himmelfahrt erfolgt[5]) — geschehen betrachtet. Man könnte einwenden, jene Erleuchtung durch Christus beziehe sich nur auf die Voraussicht des Streites um die *ἐπισκοπή* (44, 1). Aber dagegen spricht der Umstand, dass die Aufstellung der Presbyter in v. 2 abhängig gemacht wird von der *πρόγνωσις τελεία* der Apostel. Diese *πρόγνωσις* kann aber nichts anderes bedeuten, als die (nach v. 1) bewirkte „volle Einsicht“ in

---

[1]) Vgl. 44, 1; 42, 3.

[2]) 40, 1 ff. — 41, 4, s. Harnack, die Pfaff'schen Irenäusfragmente, S. 70 ff.

[3]) 41, 4.

[4]) *Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτι ἔρις ἔσται περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς.* (v. 2): *διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.*

[5]) Ersteres ist das Wahrscheinlichere, denn Clemens erwähnt als bestimmend für die Handlungsweise der Apostel die Erscheinungen des Herrn nach der Auferstehung, was in dem *διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ πληροφορηθέντες* eingeschlossen zu sein scheint: denn jene überzeugten sich von der Auferstehung durch die verschiedenen persönlichen Offenbarungen Christi nach derselben.

die zukünftige Sachlage (*ἔγνωσαν ὅτι ἔρις ἔσται*); zur „vollen Einsicht“ jedoch gehörte auch die Erkenntnis, wie sie sich selbst in jener Angelegenheit zu verhalten hätten. Denn wäre letzteres von der *πρόγνωσις* ausgeschlossen, dann wäre diese ja mangelhaft und nicht mehr *τελεία*, d. h. in jeder Hinsicht vollendet; dann könnte sie aber nicht als einzige Vorbedingung der Handlungsweise der Apostel hingestellt werden.[1]) Steht also dies fest, dass die Apostel wegen und nur in Voraussetzung ihrer Einsicht in die Zukunft handelten, so können wir den Beweis kurz zusammenfassen: Clemens macht die Aufstellung der Erstlinge und die Bestimmung ihrer Nachfolger abhängig von der „vollkommenen Einsicht“ der Apostel in die Zukunft (*πρόγνωσις τελεία*). Diese Einsicht in die Zukunft haben sie durch Christus erlangt (v. 1): also sind sie über beides, Aufstellung der Nachfolger und weitere Bestimmungen[2]) hierüber von Christus aufgeklärt. Wie sie daher nur deshalb in alle Welt hinauszogen, um zu predigen, weil sie sich von Christus dazu gesendet und bevollmächtigt wussten (c. 42), und wie sie die Erstlinge aufstellten nicht nur auf klare Einsicht in die Zukunft, sondern auch auf Geheiss Christi hin und in Kraft der eigenen Sendung, so haben sie auch

---

[1]) Wir haben nicht nötig, uns hier auf eine philologische Untersuchung über die Bedeutung des vielumstrittenen ‚*ἐπινομή*‘ einzulassen. Jedenfalls heisst es mehr als nur ‚Verteilung der Gaben‘ (Sohm, Kirchenr. S. 82 m. A. 4). Es heisst auch nicht ‚Ordination‘, wie katholische Erklärer wollten (vgl. Probst, Sakramente und Sakramentalien, S. 398 f.). Aber jedenfalls schliesst es einen Auftrag der Apostel für die von ihnen aufgestellten Vorsteher, sei es für die Zeit nach ihrem Tode, oder auch (wegen des *μεταξύ*) noch für Lebzeiten der Apostel ein (cf. v. 3) und zwar soll damit die Nachfolge geordnet werden, wie der Zusammenhang mit v. 1. 2 beweist. Denn eben, weil die Apostel den Streit um den Besitz der *ἐπισκοπή* voraussahen, gaben sie die *ἐπινομή*; also muss sich letztere auf eine Anweisung zur Sicherstellung der ersteren beziehen. S. Gregg. p. 53, A. 3. Für diejenigen, welche das höhere Alter der lat. Übersetzung annehmen, kann die Erklärung nicht mehr schwierig sein. (Cod. Lat: et postmodum legem dederunt“), vgl. Morinus in h. l., neuestens Michiels, L'origine, p. 195, A. 1.

[2]) *Πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν* 1) *κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ* 2) *μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν*.

das Recht der Vererbung dieser Sendung und Vollmacht nicht geordnet, ehe sie von Christus darüber klare Einsicht und Geheiss empfangen hatten.

Nur in der Voraussetzung, dass die *Λειτουργία*[1]) der Presbyter auf göttlich-apostolischem Rechte gründet, hat der folgende Vers einen Sinn, der eben als Schlussfolgerung *(οὖν)* aus dem Gesagten das schwere Unrecht der Corinther erweist. Wohlgemerkt, es ist nicht die „tadellose Amtsführung" allein,[2]) welche die Sünde des Volkes gegen die abgesetzten Presbyter ausmacht, sondern es ist eben und vor allem ihre Bestellung durch die Apostel und andere „auserwählte Männer",[3]) welche die Amtsentsetzung zu einer schweren Schuld stempelt, die Gott mit ewiger Strafe sühnen könnte.[4]) Wie könnte aber Clemens eine Schuld vor Gott annehmen, würde er nicht auch voraussetzen, dass die Apostel von Gott das Recht erhalten hatten, jene Anordnung der Nachfolge zu treffen, m. a. W., dass die Überlieferung, welche seit den Tagen der Apostel in ununterbrochener Reihe sich fortgepflanzt hat, auf göttlichem Rechte beruhe.

Hieher gehört der Schriftext 42, 5,[5]) der keinen Zweck hier hätte, wollte nicht Clemens damit den Gedanken erläutern: die Aufstellung der Episkopen und Diakone zur Weiterverkündigung des Lehrwortes der Apostel *(τῶν μελλόντων πιστεύειν)* geschah nach göttlichem Willen, weil von

---

[1]) 44, 3: *τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν . . . καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ . . . τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.*

[2]) Vgl. Hatch, Gesellschaftsverfassung, S. 119, dazu Harnacks Analekten, S. 235; Wrede, S. 24.

[3]) *ἐλλόγιμοι ἄνδρες;* vgl. 44, 3: *τοὺς οὖν κατασταθέντας . . . καὶ λειτουργήσαντας* — also zwei Gründe.

[4]) Cf. 47, 7; 51, 1—5; 57, 2. 3—6 u. a. 59, 1. Vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, S. 306: „über der einzelnen Gemeinde stand noch eine höhere Macht."

[5]) Aus Is. 60, 17; *καὶ τοῦτο οὐ καινῶς · ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων . οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή · καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.*

Gott schon längst vorhergesagt und im Voraus bestimmt durch Isaias. Zu beachten ist hier auch, dass Clemens ausdrücklich (*καὶ τοῦτο οὐ καινῶς*) den Charakter der Neuheit der von ihm dargestellten Einrichtungen ausschliesst.

So ist es also nicht etwa „hellenischer Geist"[1]) oder der Einfluss der jüdischen Verfassung,[2]) welche die Grundlage der Dogmenentwicklung bezw. der Gemeindeordnung zur Zeit des hl. Clemens bildet, sondern es ist göttlich-apostolische Lehrüberlieferung, aus welcher unser Heiliger schöpft, wie er sie noch persönlich von den Aposteln überkommen, oder in der Kirche seiner Umgebung und Zeit unverfälscht bewahrt findet, und welche die letztere, gleich der Vergangenheit, auf die späteren Geschlechter zu vererben berufen ist.

Nur so erklärt sich die Sicherheit der Sprache, nur so die unbedingte Voraussetzung der beiderseits gemeinsamen religiösen Grundlage. Jetzt begreifen wir erst ganz die Gründe, weshalb das alte Testament so oft und das neue Gesetz so spärlich angeführt wird. Clemens will und braucht kein „Schrift- und Bibelchristentum"[3]) im neuen Testamente. Was die Apostel gepredigt, das hallt noch fort in seinem Herzen; dazu bedarf er nicht des toten Buchstaben. Ja sogar die Anschauung über den alten Bund und seine göttlichen Aufgaben hat er aus der Predigt der Apostel genommen,[4]) die in lebendiger Überlieferung in der Kirche forttönt. Eine wichtige Lehre können wir aus diesen Ausführungen ziehen: Es gibt für Clemens nur eine Überlieferung. Kein Widerspruch lag in der Predigt des Petrus oder Paulus und Jakobus, welche Clemens ja besonders im Briefe verwertet; denn es gab nur Eine Botschaft des Heils,[5]) und diese zu verkünden, hatte Christus

---

[1]) Harnack, Dogmengesch. I, S. 47 f.

[2]) Lemme, S. 458.

[3]) Wrede, Untersuchungen, S. 107.

[4]) Vgl. 40, 1 ff. u. 42, 1 ff. die *πλείων γνῶσις* 41, 4 ist von der evangelischen Predigt abhängig gemacht.

[5]) 42, 1 ff.

seine Apostel gesandt. Eine weitere Folgerung ist diese: die unfehlbare Richtschnur im Denken und Handeln ist „die heilige Übereinstimmung“[1]), d. h. die in der Kirche überlieferte Predigt der Apostel das *κήρυγμα τῶν ἀποστόλων*.[2]) Darum ist die Rückkehr zur *παράδοσις* „mit ihrer ruhmvollen und heiligen Richtschnur“ das einzige Mittel, um Corinth wieder aus dem Wirrsal zu retten.[3]) Aber schon blitzt auch der Gedanke durch: was muss das für eine Gemeinde sein, die mit solcher zweifellosen Bestimmtheit die Bahnen jener erhabenen Überlieferung weist, als würde sie es wissen, dass sie selbst nimmer aus derselben gewichen sei, dass in ihrem Schosse selbst die so glaubensstarke und ehrwürdige Kirche des hl. Paulus[4]) deren unverfälschte Wahrheit geborgen finde?



Fünftes Capitel.

Die Beziehung zur Liturgie.

Unmittelbar nachdem der hl. Clemens das Unrecht der Corinther gegenüber ihren Presbytern aus deren göttlich-apostolischen Sendung und tadelloser Amtsverwaltung erwiesen,[5]) fügt er einen Grund hinzu, der die Sünde des Volkes nach der Absicht des hl. Verfassers offenbar in noch grellerem Lichte erscheinen und die Schuldigen die Notwendigkeit wahrer Busse erkennen lassen soll:[6]) „es ist der Hinweis auf die untadelhafte und heilige Darbringung der Gaben“, welche die abgesetzten Presbyter vollzogen hatten.

---

[1]) 51, 2.

[2]) Harnack, Dogmengesch. S. 146. Herzog, Brief des h. Clem. von Rom, S. 113. Vgl. Winkler, der Traditionsbegriff des Urchristentums, München, 1897.

[3]) 7, 2.

[4]) 47, 6: *βεβαιοτάτη καὶ ἀρχαία Κορινθίων ἐκκλησία.*

[5]) Siehe oben u. Cl. 44, 3.

[6]) 44, 4: *ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν.*

Damit zieht der hl. Clemens eine Beweisquelle mit herein, welche seinem echt priesterlichen Geist entsprechend, uns die Erklärung bietet, weshalb plötzlich c. 59, 2 der Flug der Gedanken sich aufschwingt zu den erhabensten Höhen, indem der treue Hirte im herrlichen Gebet gleichsam vor dem Throne des Allerhöchsten[1]) niedersinkt. Ja der Geist des hl. Clemens erscheint tief versenkt in die Liturgie im Sinne des christlichen Gotteskultes. Das *προσφέρειν τὰ δῶρα* kann nichts anderes bedeuten, als eine Amtshandlung beim öffentlichen Gottesdienst. So beweist es die Vergleichung mit dem alttestamentlichen Kult, auf welchen Clemens ausdrücklich Rücksicht nimmt[2]) und welchem er entschieden durch den Hinweis auf die höhere Erkenntnis[3]) die Einrichtungen des neuen Bundes gegenüberstellt. Wenn er daher c. 41, 2 von dem *προσφερόμενον διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν* spricht und diese *προσφορά,*[4]) die allein in Jerusalem dargebracht wird,[5]) ein Opfer der Bitte oder der Sühne nennt, was wird er dann von der *προσφορά* des neuen Bundes denken, die um so höhere Verantwortung mit sich bringt, je höhere Erkenntnis sie einschliesst? Die Überschreitung der Vorschriften bezüglich der alttestamentlichen Opfer zieht schon die Todesstrafe nach sich (41, 3, vergl. 51, 3)[6]): wie erhaben muss dann die *προσφορά* des neuen Bundes sein,

---

[1]) 59, 3: *τὸν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις.*

[2]) C. 40, 1 ff. Wrede, S. 42. 44, will sogar daraus auf die „kultischen" Wirren in Corinth schliessen, obgleich er gegen die Ähnlichkeit der beiderseitigen Verhältnisse im einzelnen ist; vgl. üb. letzt. Loening, Gemeindeverf., S. 87 ff.; Gundert, Zeitschrift f. l. Theol. 1853, S. 47. Vgl. bes. Belser, Beitr. z. Erklär. d. Apostelgesch., S. 44.

[3]) 41, 4; vgl. Harnack, Die Pfaff'schen Irenäusfragm., S. 70 ff.

[4]) Cf. 40, 2: *προσφοραὶ καὶ λειτουργίαι.*

[5]) 41, 2: *οὐ πανταχοῦ ἀδελφοὶ προσφέρονται θυσίαι ἐνδελεχισμοῦ ἢ εὐχῶν ἢ περὶ ἁμαρτίας καὶ πλημμελείας, ἀλλ' ἢ ἐν Ἰερουσαλὴμ μόνῃ· κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προσφέρεται ἀλλ' ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον μωμοσκοπηθὲν τὸ προσφερόμενον διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν.* v. 3: *οἱ οὖν παρὰ τὸ καθῆκον τῆς βουλήσεως αὐτοῦ ποιοῦντές τι θάνατον τὸ πρόστιμον ἔχουσιν.* v. 4: *Ὁρᾶτε ἀδελφοὶ ὅσῳ πλείονος κατηξιώθημεν γνώσεως τοσούτῳ μᾶλλον ὑποκείμεθα κινδύνῳ.*

[6]) Harnack, a. a. O. 71.

da vor ihr das alte mosaische Opfer gleich dem Schatten vor dem Lichte „höherer Erkenntnis“[1]) zurückweicht?

Clemens hält sich mit seiner *προςφορά* an den Sprachgebrauch der Septuaginta, die damit die unblutigen Opfer bezeichnet,[2]) ja sogar den Ausdruck לֶחֶם mit *δῶρον (προςφέρειν* etc.*)* wiedergibt.[3]) Wenn wir das letztere bedenken, so begreifen wir, dass auch die christlichen Schriftsteller von den Aposteln an[4]) diesen Sprachgebrauch für die neutestamentliche Opfergabe angenommen haben. Daher sehen wir auch an sonstigen Stellen des hl. Clemens das *προσφέρειν* stets in Beziehung zu einer Opfergabe[5]) — wenn wir nicht 43, 2 ausnehmen wollen[6]) — wo es vom „Herbeibringen der Stäbe“ zur Erforschung der göttlichen Auserwählung

---

[1]) Vgl. Döllinger, Die Eucharistie während der drei ersten Jahrhunderte, S. 99.

[2]) *Δῶρα* oder *προσφοραί* ist der Ausdruck der Septuaginta = מִנְחוֹת (Gen. 32, 13. 18; 33, 10, heb. Gen. 32, 14) מִנְחָה (ebenso heb. Gen. 32, 14; Is. 39, 1; Os. 10, 6; Gen. 4, 3. 1; Sam. 2, 17; 26, 19, Jer. 14, 12); jedoch 1, 10 auch *δωρεά*, aber Malach. 1, 11 = *θυσία;* oder קָרְבָּנִים s. Lev. 1, 2. 3; 2, 16, 3, 6. ps. 40, 7; Is. 39, 21; Am. 5, 25 ausschliessl. für Opfer; siehe auch Lev. 6, 7; (vergl. Gesenius, Lexicon, Leipzig 1895, S. 104.)

[3]) Lev. 21, 6. 8. 16. 21. 22; 22, 25; Num. 28, 24.

[4]) Vgl. Heb. 8, 3: *πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται;* Did. 14, 3: *αὕτη γάρ ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου · ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαράν* (Mal. 1, 11—14); Ignatius ad Smyrn. 7, 1: *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* (8, 1: *βεβαία εὐχαριστία ἡ ὑπὸ ἐπισκόπου οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.* Justin. mart. Apol. I c. 67: *καὶ ὡς προέφημεν παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ;* const. apost. II, 25: *αἱ τότε θυσίαι νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι . . . αἵ διὰ τῶν ἐπισκόπων προσφερόμεναι Κυρίῳ,* vgl. ebd. 27; 34; 35; 53; Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, S. 8 ff.

[5]) Vgl. 4, 4, Opfer des Cain; 10, 7, Opfer des Isaak; 41, 2, alttestamentliche Opfer.

[6]) Hier erscheint *προσφέρειν (ῥάβδους)* allein in seiner ursprünglichen Bedeutung. Doch drängt sich auch der Gedanke eines beabsichtigten Wortspieles auf. Denn das „Herbeibringen der Stäbe“ wird von Moses angeordnet, um denjenigen zu erkennen, den Gott zur Darbringung des Opfers auserwählt hat *(εἰς τὸ ἱερατεύειν καὶ λειτουργεῖν αὐτῷ).* Letzteres aber nennt Clemens ausdrücklich 41, 2: *τὸ προσφερόμενον διὰ τοῦ ἀρχιερέως.* Also spricht die Stelle eher für als gegen unsere Behauptung.

zum Priestertum gebraucht wird. Dann müssen wir aber auch die Beziehung Christi, des Hohenpriesters unserer Gaben[1]) auf jene geheimnisvolle *προσφορά* der Presbyter anerkennen, abgesehen von dem unleugbaren Verhältnis unseres Schreibens zum Hebräerbrief, wo Christus als höchster Opferpriester nach der Ordnung Melchisedechs *(ἀρχιερεύς)*,[2]) und die *προσφορά* als Gegenstand des Opfers (vgl. Heb. 8, 3) ausdrücklich gelehrt ist. Clemens hat doch nicht nur die Worte des Hebräerbriefes ausgeschrieben, ohne über deren Sinn sich klar gewesen zu sein, wie Lipsius gemeint hat (disqu. S. 89.)! Einen ähnlichen Beweis bietet uns das Wort *Λειτουργία λειτουργεῖν — λειτουργός* im Clemensbriefe. Wohl gebraucht der Verfasser sie auch von der Busspredigt des Noe (9, 4), die Propheten des alten Bundes sind die *λειτουργοὶ τῆς χάριτος* (cf. 7, 4 u. 8, 1) und die Engel sind die *λειτουργήσαντες τῷ θελήματι θεοῦ* (34, 5), was er auch (9, 2) auf alle Gerechten des mosaischen, oder allgemein des vorchristlichen, Bundes auszudehnen scheint.[3]) Aber Clemens unterscheidet noch einen engeren Sinn schon in der alttestamentlichen Ordnung: es ist die Bezeichnung für die Verrichtungen beim öffentlichen Opfer, welche ungleich sind je nach der Person *(λειτουργός)*, die sie vornimmt. Man vergleiche Cap. 40, 2—5; 41, 1. 2,[4]) wo *λειτουργία* stets nur in Verbindung mit

---

[1]) 36, 1: *εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν.*

[2]) Heb. 5, 10, vergl. Prinz Max von Sachsen, in theol. prakt. Quartalschr. 1899, IV. S. 763 f., bes. S. 767; Giehr, d. h. Messopfer I, S. 67 f.

[3]) 20, 7 nennt sogar *λειτουργία ἀνέμων.*

[4]) 40, 2: *τὰς δὲ προσφορὰς καὶ λειτουργίας οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι ἀλλ' ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις* . v. 3: *ποῦ τε καὶ διά τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει αὐτὸς ὥρισεν* (sc. *θεός)* . . . v. 4: *οἱ οὖν τοῖς προστεταγμένοις καιροῖς ποιοῦντες τὰς προσφορὰς αὐτῶν εὐπρόσδεκτοί τε καὶ μακάριοι* . . v. 5: *τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ Λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδοται.* 41, 1: *ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστείτω (εὐχαριστείτω* cod. Alex.*) θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι;* v. 2 (oben) bemerke: *τὸ προσφερόμενον διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν.*

dem alttestamentlichen Opfer, ja wegen 40, 4[1]) sogar als die demselben seitens der Opferpersonen entsprechende Handlung gebraucht wird. Nun aber schliesst sich daran die Betonung der grossen Verantwortlichkeit in der höheren Erkenntnis. Nachdem schon — mitten im alttestamentlichen Gedankengang — „auf den vorgeschriebenen Canon unserer *Λειτουργία*“ (41, 1) hingewiesen worden war, offenbar in der unverkennbaren Absicht, die Beziehung und Ähnlichkeit derselben mit der eben geschilderten mosaischen *Λειτουργία* hervortreten zu lassen:[2]) wird die Thätigkeit der neutestamentlichen Presbyter ausdrücklich als *Λειτουργία* bezeichnet (44, 2),[3]) von der man sie nicht entfernen dürfe (44, 36). Wohl scheinen darunter alle Amtsverrichtungen derselben gemeint zu sein (vgl. 44, 2 m. 42, 4; 44, 3 *λειτουργήσαντας τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ*)[4]) und so in der neuen Ordnung alle verschiedenen Zweige der *Λειτουργία* des alten Testamentes (s. oben), vor allem Predigt und Opfer vereinigt: aber als wichtigsten Teil dieser *λειτουργία* stellt Clemens das *δῶρα προσφέρειν* (44, 4) dar; und bildete die „tadellose Verwaltung der Liturgie“ (v. 3) einen Haupt-

---

[1]) Hier verschwindet die eben v. 2—3 als von Gott bestimmt dargestellte *λειτουργία*, es reiht sich aber mit *οὖν* als Schlussfolgerung an: *οἱ οὖν ποιοῦντες τὰς προσφοράς* etc. und als Begründung wird v. 5 wieder gesagt: *τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι*. Es ist also klar, dass *λειτουργία* ganz der Handlung des *δῶρα προσφέρειν* gleichgesetzt ist; vgl. 43, 4: *εἰς τὸ ἱερατεύειν καὶ λειτουργεῖν αὐτῷ*. (Hendiadyoin.)

[2]) Vgl. das Wort *λειτουργία* selbst beiderseits, dann das *ὡρισμένον* 41, 1 u. 40, 3: *αὐτὸς ὥρισεν*, ferner *ἕκαστος . . ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* und 40, 1: *πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν*, dessen Begründung die Ordnung (*οὐκ εἰκῇ ἀτάκτως* 40, 2) des alttestamentlichen Opfers ist; vgl. auch das *εὐτάκτως* 42, 2, welches den Übergang zur Darstellung der neutestamentlichen Ordnung vermitteln soll; s. Renz, Opfercharakter der Eucharistie, S. 29 ff.

[3]) *ὅπως . . διαδέξωνται . . ἕτεροι . . τὴν λειτουργίαν αὐτῶν;* vergl. 44, 4, wo *δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς* offenbar = *λειτουργίας* (v. 3, 2. 6) gesetzt ist.

[4]) Hiezu gehört auch 45, 7: *τῶν θρησκευόντων τὴν μεγαλοπρεπῆ καὶ ἔνδοξον θρησκείαν τοῦ ὑψίστου* = die drei Jünglinge im Feuerofen als Bild der Liturgen des neuen Bundes, 62, 1: *περὶ μὲν τῶν ἀνηκόντων τῇ θρησκείᾳ ἡμῶν τῶν ὠφελιμωτάτων εἰς ἐνάρετον βίον τοῖς θέλουσιν εὐσεβῶς καὶ δικαίως διευθύνειν* = of the things which pertain to our religion (Hater, Essays p. 56).

grund des Unrechtes, welches in der Absetzung der Presbyter lag, so ist v. 4 dies Unrecht als Frevel gegen diejenigen geschildert, welche heilig und tadellos (*ἀμέμπτως* wie in v. 3) die Opfergaben darbringen. So ist kein Zweifel, dass Clemens mit seiner *Λειτουργία* vor allem die Opferhandlung der Presbyter im Auge hat und aus ihr die Grösse der korinthischen Gesetzeswidrigkeit erläutern will, indem sie besonders die Erhabenheit des angegriffenen Standes (*τετιμημένης λειτουργίας* 44, 6) erkennen lässt.[1]) Welch hohe Meinung übrigens der hl. Clemens vom Priestertum hat, bekundet seine feierlich gehobene Mahnung an die abgesetzten Opfer des korinthischen Aufstandes zu edelmütigem Nachgeben, zu liebevollem Gebet für die Schuldigen.[2]) „Denn so handeln die, welche ein göttliches Leben führten und führen wollen.“[3]) Die gleiche Liebe, die sie zur tadellosen Dienstleistung gegenüber der Herde Christi bestimmt hat,[4]) soll sie nun zu grossmütigem Verzeihen veranlassen. Dabei aber verliert Clemens nicht die Beziehung auf die Liturgie im eigentlichen Sinne. Denn das Gebet bei Gott und den Heiligen“,[5]) wozu er die Mitbrüder auffordert, ist ja das Gebet in der öffentlichen Versammlung zum Gottesdienste, deren Teilnehmer gewöhnlich im altchristlichen Sprachgebrauch mit *οἱ ἅγιοι* bezeichnet werden.[6]) So schwebt

---

[1]) Vgl. v. 5: *οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου* v. 6: *ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἐνίους . . . μετηγάγετε ἐκ τῆς ἀμέμπτως αὐτοῖς τετιμημένης λειτουργίας.*

[2]) Vgl. 54, 1 ff.

[3]) *Ταῦτα οἱ πολιτευόμενοι τὴν ἀμεταμέλητον πολιτείαν τοῦ θεοῦ ἐποίησαν καὶ ποιήσουσιν* (54, 4).

[4]) 44, 3.

[5]) Probst, Liturgie, S. 56.

[6]) Vgl. Kirsch, Gemeinschaft der Heiligen, S. 9 ff. Dieser Umstand, welcher vielleicht noch zu wenig beachtet worden ist, weist unleugbar auf den liturgischen Charakter des Gebetes von v. 59, 2 ff. ab hin. (Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien, S. 49: la lettre de saint Clément de Rome nous a conservé un morceau d' un caractère liturgique evident; Lightfoot, I S. 382 ff.; Harnack, in theolog. Literatztg. 1876, S. 102—3; D. D. I, S. 764; Bickell, Innsbr. Zeitschrift 1884, S. 411, sowie in der Realencyklop. v. Kraus, I, S. 309 ff.) Denn letzteres ist gleichsam die praktische Bethätigung der in 56, 1 ausgesprochenen Mahnung zum Gebet in der gottesdienstlichen Ver-

dem Verfasser unseres Briefes beständig die Liturgie vor Augen, wenn er der Würde der Presbyter gedenkt, bis er endlich im liturgischen Gebet am Schlusse nochmals alle Glut der Empfindung, alle flammende Begeisterung für Gott und seinen ewigen Sohn, alle Hirtenliebe zu den Menschen, die ein Priesterherz erfüllen kann, in wunderbarer Pracht des Ausdrucks zusammenfasst. Wenn wir dazu noch bedenken, dass Clemens auch im ersten Teil des Briefes an unzweideutiger Stelle (34, 7) uns mitten in die gottesdienstliche Versammlung der corinthischen Gemeinde versetzt,[1]) welche durch den Ausdruck ‚*συναχθέντες ἐπὶ τὸ αὐτό*‘[2]) bezeichnet ist, während der Schlussgedanke des ganzen Briefes — unmittelbar nach dem liturgischen Gebete mit der Versicherung anhebt, über die Weise der Gottesverehrung (*περὶ θρησκείας* 61, 2) sei genügend geredet worden:[3]) da können wir uns der von Probst[4]) so ein-

sammlung durch seine Einleitung: *ἡμεῖς δέ* (59, 2) . . *καὶ αἰτησόμεθα ἐκτενῆ* auf das *καὶ ἡμεῖς οὖν ἐντύχωμεν* (56, 1) auch äusserlich zurückbezogen, abgesehen von der „frappanten“ Ähnlichkeit mit dem entsprechenden liturg. Gebete der apostol. Constitutionen, vergl. Ausg. ders. v. Lagarde, S. 256, Zeile 16 ff., l. 8, c. 12 u. Harnack, bei Schürers Literatzeitg. a. a. O.; über *ἐκτενῶς* und seinen Gebrauch bei der Opferfeier, siehe Lightfoot, I p. 387 ff.; Probst a. a. O., S. 70 f. Der innere liturg. Charakter des Gebetes ergibt sich aus seiner ganzen Gedankenreihe: 1) allgemeine Anrufung Gottes 59, 2—3; 60, 1; 2) besondere Anrufung für alle Stände und Lebensbedürfnisse in der Kirche, 59, 4; 60, 2b—61, 2; 3) Sündenbekenntnis, Bitte um Verzeihung 60, 2a; 4) Gebet um Einheit und Frieden, welches die Gesamtheit im Auge hat, sowie die irdischen Fürsten (60, 4); 5) Gebet mit und durch Christus 59, 2—4; 61, 3; vgl. Lightfoot, a. a. O., p. 382.

[1]) 34, 7: *καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ.* Vgl. Gregg, p. 49, A. 2.

[2]) Vgl. den neutestamentlichen Sprachgebrauch: act. 1, 15; 2, 1: *ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό;* 1. Cor. 11, 20: *συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν;* siehe auch Didache 14, 1; Ignatius ad Ephes. 13, 1; Mgn. 7, 1; Philad. 10, 1; Justin. dial. c. 28, 29; Apol. I, c. 67; ep. Barn. 4, 10 vgl. m. Ignat. Ephes. 5, 3; Probst, Liturgie, S. 41 ff.

[3]) *Περὶ μὲν τῶν ἀνηκόντων τῇ θρησκείᾳ ἡμῶν . . . ἱκανῶς ἐπεστείλαμεν ὑμῖν.*

[4]) Probst, a. a. O. S. 40.; vgl. Bickell, Messe u. Pascha, S. 36 f. Innsbrucker Zeitschr. 1879; 1880; 1883; 1884; sowie Kraus, Realen-

gehend erläuterten Annahme nicht erwehren, es müsse zwischen dem Clemensbrief und der Liturgie eine innigere Verwandtschaft bestehen, und können die Schlüsse Probst's auch im einzelnen nicht alle überzeugen, jedenfalls gibt seine Annahme den einfachsten Ausweg für die Erklärung der scheinbaren Abschweifungen des ersten Teiles, dessen Gedanken sich so eigenartig mit denen der in den apostolischen Constitutionen enthaltenen Präfation[1]) berühren und wie diese mit dem Dreimal Heilig der Engelchöre,[2]) dem auch unser Gebetsdienst auf Erden entsprechen soll, abschliessen.

Worin diese Beziehung zur äusseren Gestalt der Liturgie bestehe, wie die gewissermassen „hiëratische Regel" (vgl. Kraus, Kirchengeschichte S. 125) in der Wahl alttestamentlicher Gleichnisse auch in der christlichen Kunst jener Zeit ihre Bestätigung findet:[3]) darauf näher einzu-

---

cykl. a. a. O. Art. Liturgie. Lightfoot, I. p. 389; Westcott, S. 27. Übrigens hat schon früher Binterim, „Denkwürdigkeiten" IV, 2. 2. Teil. S. 11 auf den Zusammenhang des Clemensbriefes mit der Liturgie hingewiesen.

[1]) Lagarde, a. a. O., S. 252 f., c. 12, Probst, a. a. O. S. 41.

[2]) Cl. 34, 6 cf. Lagarde, S. 254, Zeile 4.

[3]) Vgl. die Beispiele des Noe, (7, 6), Jonas (7, 7), Abraham und Opfer Isaaks (10, 1 f; 30, 3 u. a.), Elias, Elisäus (17, 1), Job (18, 1 ff.), David (18, 1 ff.), Ezechiel (17, 1), Moses (17, 5; 4, 10), Kain und Abel (4, 1 ff.), Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen (45, 6. 7); auch das Bild des guten Hirten scheint Clemens nicht unbekannt zu sein, da er so gern von der „Herde Christi" (44, 3; 54, 2) redet. Vergl. dazu die Abbildungen in den Katakomben der ersten Jahrhunderte. Kraus, Roma sott. S. 68 ff., S. 71 ff. bes. S. 76, ders. Gesch. d. christl. Kunst I, S. 137 ff. u. E. Hennecke, altchr. Malerei und altkirchl. Literatur a. versch. Stellen, siehe Register unter „Clemensbrief". Hieher könnte man die Bemerkung Knopf's rechnen, der (S. 178) von „ganz deutlich umgrenzten Cyklen und Themen" im Clemensbrief spricht, von einer „höchst wahrscheinlich schriftlichen Tradition" „der loci probantes für Dogmatik und Ethik" (S. 184), aber daraus seine Hypothese von der „homilienartigen Abhandlung" ableitet. Wäre es nicht einfacher, auf Grund der sonstigen Beobachtungen über das Verhältnis des Briefes zur Liturgik, jene Erscheinungen auf eine schriftlich vorhandene Fassung liturgischer Stücke zurückzuführen? (Vgl. Hatch, Essays in Biblical Greek, 5. lecture S. 203—207 über Clemens, wo die alttestamentlichen Citate der apostolischen Väter verglichen und in ihrer auffallenden Gleich-

gehen verbietet das gestellte Thema unserer Arbeit. Vielmehr kommt es hier auf die innere bezw. dogmatische Bedeutung der Liturgie beim hl. Clemens an.

Harnack behauptet zwar, dass eine solche Bedeutung nicht zu erweisen sei (Dogmengesch. S. 766), und sein Wort ist um so unverständlicher, als er von der ganzen Liturgie der ersten drei Jahrhunderte redet.

Trotzdem wird der Satz aufrecht bestehen: der Liturgie kommt eine hohe dogmatische Bedeutung zu, sowohl für das Gesamtgebiet der christlichen Wahrheit, als für die Erkenntnis ihres eigenen Wesens.

Man braucht wahrlich nur das Auge zu öffnen, um den reichen Schatz der in der Liturgie ausgeprägten Wahrheiten zu ersehen. Oder ist es nicht der Glaube an den allmächtigen und allbarmherzigen Gott, an den Schöpfer und Erlöser, an die Gemeinschaft der Christen, an die Berufung der Menschen zum Heil u. a. m., der sich gerade im liturgischen Gebet ausspricht? (vgl. 59, 2 ff.) Aber, was wichtiger ist, und wodurch die Liturgie Harnack's Auffassung vom beständigen Entwicklungsgang der Glaubenslehre durchkreuzt: das ist die Bedeutung des in feste Formen gekleideten Gottesdienstes für die bleibende Gestalt der Wahrheit.

Oder können wir annehmen, das liturgische Gebet des hl. Clemens sei seinem Inhalt nach aus der Lehranschauung hervorgegangen, die sich sein Verfasser kurz zuvor durch eigene Grübeleien erworben: ist es nicht vielmehr die reife Frucht tiefer Betrachtung der überlieferten Wahrheit, die durch lange Gewöhnung des Geistes und Herzens an ihre Lehren die ganze Seele erfüllt hatte? Darum preist Clemens den Herrn, „der uns von der Fin-

---

artigkeit nachgewiesen werden). Siehe auch die zahlreichen Doxologien, welche an die Liturgie unwillkürlich erinnern (Knopf, S. 181). Wir können die Beziehung des hl. Clemens zur Liturgie nach der Überlieferung des christlichen Altertums gewiss auch aus dem Umstande erhärten, dass ihm in den apostolischen Constitutionen die älteste uns erhaltene Liturgie seit frühester Zeit zugeschrieben wurde. (Vergl. Proklus † 446 bei Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster 1891.)

sternis zum Lichte, von der Unwissenheit zur Erkenntnis berufen“,[1]) er bittet nicht um das Recht vorwitziger Prüfung der Offenbarung, wohl aber um die Gnade, deren reinigende Kraft für die Seele zu erfahren,[2]) sowie darum, dass sie zur Leuchte auf dem Pfad[3]) des Lebens werde. Wahrhaft ist auch hier die lex supplicandi zugleich eine lex credendi.[4]) Hatten die Apostel den Glauben verkündet und ihre Nachfolger das Wort ihrer Lehre fortgepflanzt: die Liturgie ist in ihren Handlungen und Gebeten die freudige Antwort der Kirche auf den Gnadenruf des Herrn, der Widerhall der Predigt in der begeisterten Seele. Die Liturgie ist so in Wirklichkeit „eine Bewahrerin der Tradition“.[5])

Aber man könnte einwenden: wer versichert uns, dass die Liturgie selbst die gleiche geblieben ist, wie zur Zeit der Apostel? Gerade das grosse liturgische Gebet des hl. Clemens trägt die Spuren seiner Abfassung durch letzteren selbst an sich.[6]) Wir geben das zu; aber folgt daraus, dass Clemens die Form verfasst hat, zugleich, dass er den Inhalt veränderte? Die hohe Ehrfurcht des Verfassers vor der Liturgie[7]) und dem Priestertum[8]) und sein reiner Charakter verbürgen uns, dass die innere Wahrheit nicht angetastet wurde. Dazu kommt aber ein äusserer

---

[1]) 59, 2: *ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ.*

[2]) 60, 2a: *ἀλλὰ καθάρισον ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας.*

[3]) 60, 2b: *καὶ κατεύθυνον τὰ διαβήματα ἡμῶν ἐν ὁσιότητι καρδίας πορεύεσθαι . . . ἐνώπιόν σου καὶ τῶν ἀρχόντων ἡμῶν.*

[4]) Cœlestin. I. ep. 21 ad episc. Gall. cap. 11.

[5]) Kirsch, Gemeinschaft der Heiligen, S. 11. ‚an immediate outpouring‘ of the heart nennt Lightfoot (I. p. 385) jenes Gebet. Cf. Origenes c. Cels. V 1, 51. 53. 58.

[6]) Verschiedene Archaïsmen wie *ὁ παῖς σου Ἰησ. Χριστ.* (59, 4; vergl. Didach. 9, 2) lassen zwar vermuten, dass eine Vorlage nicht gefehlt hat, doch trägt das Gebet auch ein stark individualistisches Gepräge. Vgl. Bickell, Innsbr. Zeitschr. 1884, S. 411. Duchesne, ‚origines‘ p. 49; vgl. Justin. Apol. I, 67; 55.

[7]) Cf. 44, 3—6.

[8]) Vgl. auch 54, 1 ff.

Umstand hinzu: Es ist der Hinweis auf den paulinischen 1. Corintherbrief.[1])

Augusti[2]) findet es befremdlich, dass im Clemensbrief „keine Spur von Liturgie“ sei, er hätte gewünscht, darin Aufschlüsse zu erhalten, wie Paulus sein Wort vom Corintherbrief (1. Cor. 11, 34)[3]) erfüllt habe. Wir glauben die Sache umgekehrt ausdrücken zu können: Weil der hl. Paulus in Corinth die Liturgie geordnet hatte, und Clemens sich auf ihn als Gewährsmann beruft, so kann unser Heiliger gerade im Punkte des Gottesdienstes von der apostolischen Überlieferung nicht abgewichen sein. Ein Widerspruch mit der in Corinth durch den Gebrauch der Jahre eingewurzelten apostolischen Gewohnheit hätte die aufgeregten Gemüter nicht beschwichtigt, sondern den fremden Mahner als Fälscher der Wahrheit entlarvt und das Ansehen des Völkerapostels gegen ihn gekehrt.

Man beachte die Ähnlichkeit der beiden Heiligen in dieser Beziehung. Beide berufen sich auf die Anordnung durch Gott. Paulus ist unmittelbar durch Christus belehrt, Clemens durch die Apostel.[4]) Paulus hebt die vorbildliche Bedeutung der alttestamentlichen Opferspeise hervor,[5]) gleichwie wir dies bei Clemens bemerkt haben. Beide sprechen von der gottesdienstlichen Versammlung *ἐπὶ τὸ αὐτό*.[6]) Beide

---

[1]) 47, 1 ff.

[2]) Archäologie, VIII, S. 86.

[3]) *Τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι.* Vgl. Schanz, Lehre von den h. Sakramenten, S. 326 ff. Gihr, Messopfer, S. 80 f.

[4]) P. 11, 23 — Cl. 42, 1 ff. 40, 1 ff.

[5]) 10, 18; 10, 11 sagt er von den 10, 1 ss. angeführten Bildern *ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν αὐτοῖς;* vgl. Rohr in bibl. Studien IV, 4, S. 36 f. Ps. 11, 27—29. Cl. 41, 1: *ἕκαστος ἡμῶν . . ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστείτω θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι.* Die Stelle hat wegen der Vergleichung mit den mosaischen Opfern Beziehung auf die ‚*Λειτουργία*‘ 41, 1, ob man *εὐχαριστείτω* oder *εὐαρεστείτω* liest; vgl. 34, 5.

[6]) *Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει* etc. und das vorhinerwähnte (60, 2): *καθάρισον ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας* dem vorhergeht: *μὴ λογίσῃ πᾶσαν ἁμαρτίαν δούλων σου καὶ παιδισκῶν.* Paul. 1. Cor. 11, 20.

reden von dem „reinen Herzen“,[1]) das man in die Versammlung mitbringen müsse, oder sich wenigstens vor Beginn der Liturgie verschaffen müsse.

Besonders die letzteren Beziehungen belehren uns, dass Clemens vom gleichen Gegenstand handelt, wie der hl. Paulus. Dann ist es uns aber ermöglicht, den Inhalt der *προσφορά* in 44, 4 zu ermitteln. Oder dürfen wir annehmen, dass Clemens eine andere *προσφορά* im Auge hat, als sie der Corintherbrief des hl. Paulus bestimmt? Clemens vergleicht die heutigen Wirren mit denen zur Zeit des hl. Paulus. Er hebt aber lediglich die Spaltungen in Parteien zu gunsten des Cephas, Paulus und Apollo hervor, von einer Spaltung im Gottesdienst[2]) sagt er an jener Stelle nichts — und doch hätte er davon sprechen müssen, wenn sie vorhanden gewesen wäre, denn von der Liturgie weiss er so viel zu reden, sie musste ihn an paulinische Zeiten erinnern, gleich den corinthischen Parteikämpfen, und die Corinther selbst hätten ihn bei falscher Angabe der Überlieferung der Absicht überführen müssen, neue Spaltungen in ihre sturmdurchtobte Gemeinde hineinzutragen.[3])

Darum ist der Begriff der *προσφορά* nicht mit einem blossen „Gebetsopfer“ erschöpft,[4]) wie die Gegner, sich

---

[1]) Cl. a. a. O. *τῇ συνειδήσει;* 41, 1: *ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει;* 60, 2: *καθάρισον ἡμᾶς;* vgl. 45, 6; 49; 50. Paul. 11, 28 *δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν.* Did. 10, 6: *εἴ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω.* Vgl. auch das *προσφέρειν* bei Clemens und *προσλαμβάνειν* beim hl. Paulus 11, 21. Clemens spricht vom hehren Opfer (v. Cl.), Paulus vom Genusse der Geopferten.

[2]) Paulus unterscheidet dieselbe ausdrücklich von ersteren, vgl. 1 Cor. 1, 10 ss.; 11, 2 ss.

[3]) Vgl. Loenings Aufstellung von einer „bedeutungsvollen Änderung in der Gemeindeordnung“ hinsichtlich der Liturgie, die sich „am Ende des 1. Jahrhunderts in Rom, wie in Corinth vollzogen hat“ (Gemeindeverf. S. 88). Wie aber erklärt L. dabei die Berufung auf die apostolische Überlieferung, besonders den Corintherbrief (auch nach Loening a. a. O.), und warum spricht Clemens nicht deutlicher, wo es gilt, eine „neue Ordnung“ einzuführen?

[4]) Harnack, D. G., S. 200; Höfling, S. 8 ff.; 39; Kliefoth, Ursprung der Gemeindeordnung I, S. 272, der die Funktion der Presbyter zu einem blossen „Vorbeten“ herabdrücken will. S. Renz, Opferch. S. 32 f.

für die Anerkennung eines Opfers in den ersten Jahrhunderten aussprechend,[1]) dies abschwächen wollen.[2])

Dann hätte ja Clemens einen beschränkten Begriff von dem Opfer „der höheren Erkenntnis“. Ein Gebetsopfer weiss er schon im alten Bunde; dazu bedarf es nicht des ganzen Aufwandes von Beweismitteln, um dadurch den Vorrang des neuen Bundes gegenüber dem alten, den Vorzug des neutestamentlichen Opfers von dem des alten Gesetzes in's Licht zu stellen. David,[3]) der gottbegnadete Sänger, preist den Herrn beim feierlichen Brandopfer, aber er und mit ihm Clemens kennt auch wohl das innere Opfer der „Bussgesinnung“ (Hoberg, unten A. 3.) und bringt in der Glut des Herzens Gott das Opfer des Lobes dar. Hätten also nach Clemens die Christen keine „höhere Erkenntnis“ als die Juden?

Ausserdem betont unser Verfasser das „Darbringen der Gaben“ als besondere Amtsthätigkeit der Presbyter, welche sie über die alttestamentlichen Liturgen erhebt[4]) und die ihre Absetzung zu einer so grossen Sünde macht. Und unter solchen Umständen soll sich ihre Opferthätigkeit auf ein blosses „Vorbeten“ beschränken?[5]) Oder wir sollen ein

---

[1]) Harnack, a. a. O., S. 202, (s. auch Weizsäcker, ap. Zeitalter, S. 579; Knödel, Stud. und Krit. 1862, S. 785; Döllinger, Eucharistie, S. 182; Schanz, Lehre von den heiligen Sakramenten, S. 448 f., Did. 14, 1—3).

[2]) Vgl. Sohm, K. R., S. 68 A. 3, der die Scheidung des „eucharistischen Gottesdienstes und des Gebetsgottesdienstes“ zugibt, ohne sich auf die Bestimmung des Inhaltes der „Eucharistie“ einzulassen, wenn wir nicht die Bemerkung auf S. 198 f. in diesem Sinne auffassen sollen: „Nur wo der Bischof (mit Presbyterium und Diakonen) an der Versammlung teilnimmt, ist Christus (nach Ignatius) anwesend.“ S. 69: Durch das „Dankgebet“ wird die irdische Speise gesegnet und bereitet, um himmlische Nahrung zu gewähren.

[3]) Cl. 52, 2—4: *φησὶν γὰρ ὁ ἐκλεκτὸς Δαυείδ · ἐξομολογήσομαι τῷ κυρίῳ καὶ ἀρέσει αὐτῷ ὑπὲρ μόσχον νέον κέρατα ἐκφέροντα καὶ ὁπλάς* . . . v. 3: *καὶ πάλιν (λέγει). Θῦσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως καὶ ἀπόδος τῷ ὑψίστῳ τὰς εὐχάς σου · καὶ ἐπικάλεσαί με ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς σου καὶ ἐξελοῦμαί σε, καὶ δοξάσεις με* v. 4: *θυσία γὰρ τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον.* Vgl. Hoberg, „die Psalmen der Vulgata“, S. 147 üb. ps. 50, 18, 19.

[4]) *Προσφορά* ist der eine der Vergleichungspunkte.

[5]) Vgl. Lipsius, disq. p. 36, der zugibt „*τὰ δῶρα προσφέρειν* ad cœnam Domini referendum est“, s. oben Kliefoth.

blosses „Almosenopfer" annehmen, wie Sohm behauptet?[1]) Das „Dankgebet" tritt im Vergleich zur „Verwaltung der Liebesgaben" bei Sohm ganz zurück (S. 69—81); es wird zu einer „Handlung der Wortverwaltung" herabgedrückt. (s. Kirchenrecht, S. 68 ff. über ‚ἐπινομή' bei Cl. 44, 2).

Alle diese Auffassungen sind entstanden, weil man das Verhältnis des Clemensbriefes zu dem des hl. Paulus an die Corinther nicht beachtet hat. Wir aber sagen dagegen: gerade um dieses Verhältnisses willen, das wir betrachtet haben, kann die *προσφορά* des hl. Clemens keine andere sein, als die im paulinischen Schreiben genannte. Hier ist es jedoch Brot und Wein, über welchen die Worte der Einsetzung des hl. Abendmahles gesprochen werden.[2]) So erklärt Paulus den Clemensbrief, und diese Auffassung kann einem vernünftigen Zweifel nicht begegnen; denn wir können nicht annehmen, dass Clemens gerade an jener Stelle[3]), die er im engsten Zusammenhang mit seiner Darlegung von der apostolischen Überlieferung und Sendung niederschrieb,[4]) den Glauben und die Lehre der Apostel verlassen habe, oder dass weder er, noch die Corinther den Widerspruch mit Paulus gemerkt hätten, wenn ein solcher vorgelegen wäre.[5])

Aber wir gehen einen Schritt weiter: Clemens erklärt auch den hl. Paulus: Wenn bei letzterem der Opfercharakter der Eucharistie nicht so klar hervortritt: bei Clemens ist sie ausdrücklich mit jenem Worte bezeichnet, das in der heiligen Sprache zur Benennung des „Opfers" gewählt wurde. Die *προσφορά* des neuen Bundes wird dem *προσ-*

---

[1]) S. 70, A. 6. Er geht so weit, zu behaupten, aus der Ordnung des eucharistischen Gottesdienstes sei die Ordnung der Kirche hervorgegangen.

[2]) Vgl. Rohr, a. a. O. S. 35—36; Hehn, Einsetzung d. heiligen Abendmahles, S. 52 ff.

[3]) 44, 4.

[4]) 42, 1—44.

[5]) Vgl. die frühere Bemerkung über die Männer, welche seit den Tagen der Apostel noch lebten und die Übereinstimmung der geltenden Lehre mit der Überlieferung prüfen konnten.

φερόμενον des mosaischen Gesetzes gegenübergestellt als die „höhere *γνῶσις*"; darum ist sie, wie jenes, ein wahres Opfer, nur ungleich erhabener an Würde und Inhalt. Wenn aber dies der Fall ist, wie werden wir dann urteilen, dass Clemens sich diesen Inhalt gedacht hat? Ist est blosses Brod und Wein, das die Presbyter zum Opfer bringen?[1]) Aber wie könnte diese Gabe „erhabener" sein, als die des alten Bundes? Oder sind es nur die Symbole des Leibes Christi? Aber wir haben es mit einer realen Opfergabe zu thun, die über dem „Sinnbild" steht, wie der neue Bund über dem alten, wie die Erfüllung über der Verheissung. Es ist die Opfergabe, welche göttliches Leben gibt[2]) und auf welche sich (nach Probst, Liturgie der drei ersten Jahrh., S. 44 f.) das geheimnisvolle Wort bezieht (Cl. 34, 8): „kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben."[3]) In der That haben auch andere Kirchenschriftsteller wie besonders Häretiker[4]) dieses paulinische Wort mit der hl. Eucharistie in Verbindung gebracht. Jedenfalls dient es uns zum Schlüssel, weshalb Clemens weitere Angaben über die Natur des christlichen Opfers unterlässt.

---

[1]) Zur Zeit des hl. Clemens war kein anderer Glaube in der römischen Gemeinde, als der, welchen Ignatius in seinem Römerbriefe voraussetzt (vgl. Rom. 7, 3: *οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ, καί πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος).* Denn wir können nicht annehmen, dass sich binnen zehn Jahren die gesamte Anschauung der Kirche über die Eucharistie umgestaltet hätte, ohne dass es Ignatius aufgefallen wäre. Vgl. ad Smyrn. 7, 1: *Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν;* andere Stellen s. Nirschl, Theol. d. hl. Ignatius, S. 76 ff. Bezeichnend ist, dass Harnack (D. G., S. 203) die reale Gegenwart in der Brodsgestalt nach Ign. Rom. 7, 3 zugibt, aber dies für das andere Element in Abrede stellt.

[2]) 54, 4: *οἱ πολιτευόμενοι τὴν ἀμεταμέλητον πολιτείαν τοῦ θεοῦ.*

[3]) 1 Cor. 2, 9; vgl. Is. 64, 4.

[4]) Vergl. ep. Diognet. c. 12; Justin. dial. c. 7. 70; Clem. Alex. strom. l. 6, c. 8; Theodotus ‚excerpta' bei Clem. Alex. op. n. 10; Der Hæretiker Justinus beim Auctor Philos. l. 5 n. 27. Vgl. Funk in h. l. sowie Probst a. a. O.

Oder was soll die geheimnisvolle Sprache, womit er von der *προσφορά* des neuen Bundes redet? Vom alttestamentlichen Opfer hat er so eingehend gesprochen; vom neutestamentlichen weiss er nur den allgemeinen Namen der *προσφορά*! Nur ein einziges Wort hat er, um die Erhabenheit der letzteren anzudeuten: es ist die *πλείων γνῶσις* (41, 4). Vergebens suchen wir im ganzen Briefe nach einem weiteren Anhaltspunkt hiefür, wenn wir nicht die „unsterbliche Erkenntnis *(γνῶσις)*, die wir durch Christus gekostet,“[1]) dafür gelten lassen wollen. Jedenfalls ist es aber auch ein ungerechtfertigter Vorwurf Harnack's, dass Clemens „aparte Gnosis“[2]) treibe, oder den Begriff der Gnosis auf die aus den Vorbildern des alten Testamentes zu schöpfende Einsicht in den Willen Gottes beschränke.[3]) Auch ist darunter nicht etwa eine „formelle Offenbarungsphilosophie“[4]) zu verstehen, welche beim hl. Clemens keinen Boden findet. Wohl sind die Tiefen der göttlichen *γνῶσις*[5]) zugleich in der Weisheit der göttlichen Lehrsprüche enthalten,[6]) und Clemens rühmt seiner Leser Einsicht in dieselben: doch

---

[1]) Daraus ergibt sich, dass Clemens das Wort *γνῶσις* in tieferem Sinne gebraucht von der „Erkenntnis durch Christus“ vgl. 36, 2: *διὰ τούτου (*sc. *Χριστοῦ ἀρχιερέως τῶν προσφορῶν ἡμῶν* v. 1*) . . ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι;* u. 59, 2: *δι' οὗ (Χριστοῦ ἐκάλεσεν (θεός) ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς (*vgl. 36, 2: *ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς) ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ;* vgl. ep. Barn. 1, 5.

[2]) Chronologie bis Irenäus S. 255; vgl. Wrede, Untersuchungen S. 81 ff. Vergl. das Wort in beiden paulin. Corintherbriefen, z. B. 1 Cor. 1, 5; 12, 8.

[3]) Harnack in 1 Clem. 1, 2, woselbst auch sonstige Literatur angegeben ist, vgl. Lightfoot II, in c. 40, 7 S. 121; Lipsius disquis. p. 39: *γνῶσις* pertinet ad Divinæ voluntatis notitiam ex Veteris Fœderis typo hauriendam; Wrede, a. a. O. Gregg, p. 22, A. 3.

[4]) Harnack, D. G. I S. 611. Vorsichtiger nennt sie Cremer „eine durch die Heilswahrheit bedingte und bestimmte Einsicht“, bibl. theol. Wörterb. S. 237 ff. Vgl. Kirchenlexikon Art. Gnosticism. V. S. 765. Kraus, Kirchengeschichte, S. 80. Keppler, Johannesev. S. 10.

[5]) 40, 1: *προδήλων οὖν ἡμῖν ὄντων τούτων καὶ ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως* etc.

[6]) 62, 3: *γράφειν ἡμᾶς ἀνδράσι . . . ἐγκεκυφόσιν εἰς τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ.* vgl. 48, 5; 1, 2.

die ‚höhere *γνῶσις*‘ stellt er über die durch das alte Testament vermittelte Erkenntnis. Es ist das jene *γνῶσις*, welche Christus auf die Welt gebracht und die Apostel verkündet haben.[1] Es ist aber in dieser *γνῶσις* noch ein geheimnisvoller Inhalt verborgen, den Clemens nicht näher auszusprechen wagt.[2] Dieser Inhalt kann nach der vorausgeschickten Erklärung der alttestamentlichen Opfer (40, 1 — 41, 3) nur das grosse Opfer des neuen Bundes sein. Oder können wir sonst eine Erklärung dafür finden, dass Clemens von den beiden Vergleichungspunkten der Testamente nur den einen in den gottbestellten Personen des alten und neuen Bundes ausführt, den zweiten jedoch von den Opfern nur mit dem kurzen Wort *προσφορά* (44, 4) andeutet, während seine ganze Sprache wie auch die breite Darstellung des alttestamentlichen Opfergebrauches die Absicht bekundet, auf die Erhabenheit der Opfergabe des christlichen Gesetzes hinzuweisen?[3] Wir glauben daher nicht einen Fehlschluss zu machen, wenn wir die Folgerung aufstellen: Clemens sieht den tiefsten Begriff seiner *γνῶσις* im Inhalt des neutestamentlichen Opfers.[4]

Was muss aber das für ein Opfer sein, so geheimnisvoll bezeichnet, mit solcher Verehrung betrachtet, das

---

[1]) Vgl. 36, 2; 41, 4 und 42, 1, 2. Keppler, a. a. O. Kuhn, Einl. Atzberger, Eschatologie, S. 56 *γνῶσις* = „der starke und feste Glaube“ (cf. Cl. 1, 2) der „heilbringend“ ist, wenn er die Hoffnung und Liebe und Fülle der christlichen Tugenden im Gefolge hat“ also *γνῶσις* die gesamte Heilserkenntnis, wie sie sich im christlichen Leben verwirklicht.

[2]) Vgl. die Didach. 9, 3, welche die Eucharistie *ζωὴ καὶ γνῶσις* nennt. Noch deutlicher Ignatius Eph. 17, 2: *διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησ. Χρ;*

[3]) Vgl. hier abermals das „göttliche Leben“, welches Clemens bei den Presbytern voraussetzt (54, 4); ebenso vgl. den Lobpreis (*μακαρισμός*) der göttlichen Liebe, der nur gehört für „die Auserwählten Gottes“ — *οὗτος ὁ μακαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* (50, 7).

[4]) Daraus ersieht man, dass eine geschichtliche Darstellung der Arkandisciplin den Clemensbrief nicht unberücksichtigt lassen darf, wie dies Huyskens „zur Frage über die sog. Arkandisciplin“ gethan hat. Ebenso ersieht man wiederum, wie Clemens das Verständnis seiner Worte gerade hierin als selbstverständlich voraussetzt, also gewiss keine neue Lehre bietet.

den Presbytern ihre erhabene Würde, dem neuen Bunde seinen Vorrang über das mosaische Gesetz besiegelt, und dessen Hohepriester Christus ist?[1])

Damit stimmt die eigentümliche Wendung überein, mit welcher Clemens am Schlusse seiner Ausführungen, cap. 64, noch ganz erfüllt von dem Schwung der Begeisterung, die ihn zu dem liturgischen Gebet entflammt, das christliche Volk ein ‚λαὼς περιούσιος' nennt. Schon Marius Victorinus (adv. Arium l. 2 c. 8) hatte in dem Ausdruck die Beziehung zu Luc. 11, 3 hervorgehoben und so gezeigt, wie sehr der Charakter des neutestamentlichen Bundesvolkes durch das hochheilige „überwesentliche Brot" bedingt ist; denn dadurch ist jene wunderbare Einheit gegeben, von der auch der hl. Paulus schreibt: Ein Brod, ein Leib sind wir viele, wir alle, die wir an einem Brode teilnehmen.[2])

Man hat dem hl. Clemens Missverständnis des Hohenpriestertums Christi vorgeworfen, wie es im Hebräerbrief geschildert ist. Müssen wir nicht vielmehr tiefere Gründe dafür suchen, weshalb Clemens diesen Gedanken hereinzieht? Wir werden sehen, wie erhaben seine Auffassung vom Tode des Herrn ist, und wie sehr er den Opferpriester am Kreuze kennt. Nennt er denselben nun den „Hohepriester unserer Gaben", dann muss er ein inniges Verhältnis zwischen dem Kreuzesopfer und jenem Gabenopfer angenommen haben,[3]) ein Verhältnis, wie es im paulinischen

---

[1]) 36 1: ὁ ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν. Vgl. Thalhofer, Liturgik I, S. 215. Renz, Opfercharakter, S. 34 f.

[2]) S. 1 Cor. 10, 17; vgl. Dt. 14, 4; Probst, „Die abendländische Messe vom 5.—8. Jahrhundert." 1896, S. 6; ders. „die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines", München 1892, S. 11; 137.

[3]) Auch die Did. c. 9, 2 scheint an dieses Verhältnis zu denken, wenn sie vom eucharistischen Opfer sagt: περὶ τοῦ ποτηρίου · Εὐχαριστοῦμέν σοι, πατὴρ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου etc. Der „Weinstock Davids" ist nur Jesus Christus „der Sprössling (ἔκγενος) Davids" Ignat. Trall. 9, 1. Das Bild aber weist auf das Blut des Herrn hin, welches im Tode gleichsam gekeltert wurde, wie der Wein aus der Traube; vergl. Clem. Alex. quis dives salv. c. 29: Οὗτος (Chr.) ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τ. Δαβίδ, ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς. Ähnlich. Origen. homil. in Jud. VI, 2.

Corintherbrief ausgedrückt ist: „so oft ihr von diesem Brode esset und von diesem Weine trinket, werdet ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt.[1])



Zweite Abteilung.

Die dogmatische Lehre des Clemensbriefes.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass man beim hl. Clemens nach keinem ausgestalteten theologischen Lehrgebäude forschen darf.[2]) Unser Brief hat seinen Grund in den corinthischen Gemeindeverhältnissen und beabsichtigt ebensowenig, wie die Sendschreiben der Apostel, eine geordnete Zusammenstellung der geltenden Glaubenslehren. Aber entschieden zu verwerfen ist die Behauptung Wrede's,[3]) dass ein eigentlich theologisches Element dem ganzen Briefe fehle, man müsse denn das „Bibelchristentum" ein solches nennen. Freilich ein „Theologe" im Sinne des Rationalismus, der die Vernunft zur unbeschränkten Richterin der Offenbarung erhebt, ist Clemens nicht. Aber darin liegt gerade das Wesen und der für uns höchste Wert seiner Theologie.[4]) Wrede widerspricht sich auch gleich nach jener Bemerkung. Denn er glaubt doch eine „theologische Lehre"[5]) des hl. Clemens anerkennen zu müssen, aber nur „wie Bruchstücke der in der Gemeinde anerkannten Lehre oder wie Formeln liturgischen Gepräges". Dies ist ein wertvolles Geständnis. Es gibt ja zu, was wir so eingehend zu erweisen bemüht waren, dass der Clemensbrief keine neue Lehre in die Geschichte der Kirche hereinträgt, sondern sich erhebt auf

---

[1]) 11, 26: τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

[2]) Vgl. Bang, in Studien und Kritiken, 1898, S. 434 f.

[3]) Untersuchungen, S. 86.

[4]) Cf. Lightfoot, I, S. 396. This which might be regarded from one point of view as a defect in our epistle, really constitutes its highest value.

[5]) A. a. O., S. 87.

dem Grunde der geltenden Überlieferung, die in ihrem Ausgangspunkt auf die Apostel zurückreicht.[1]) Wir wissen, dass sich Clemens keines wesentlichen Widerspruchs mit der überlieferten kirchlichen Lehre bewusst ist, und darin könnten wir den Grundstock seines Lehrgebäudes erblicken.

Aber Wrede geht noch weiter in seinen Zugeständnissen, „gibt“ ihm doch der Brief „von dem, was central und peripherisch im Christentum des Verfassers war, einen sehr guten Begriff“.[2]) Daraus können wir den Kern herausschälen: Wenn auch unser Brief, seinem Charakter als Gelegenheitsschrift entsprechend, nicht alle damals anerkannten Wahrheiten des christlichen Glaubens zur Darstellung bringt, so muss doch ein reiches Mass derselben in ihm niedergelegt sein, so dass wir uns daraus ein Bild der am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts herrschenden Lehranschauung machen können.

Ist aber die Überlieferung als Grundlage dieser dogmatischen Ausführungen des Clemensbriefes anzusehen, so dürfen wir auch nach einer innerlichen Einheit der letzteren fragen, und die ist, — wie sich aus der Natur der Sache ergibt — im Zweck des Schreibens zu suchen.[3]) Dieses hat jedoch seinen letzten Grund in der Absicht, die Corinther reumütig zum Gehorsam gegen ihre kirchlichen Vorsteher zurückzuführen, indem es das Amt der Vorsteher als Ausfluss des göttlichen Willens dogmatisch begründet. Unter solchem einheitlichen Gesichtspunkt können wir eine dreifache Gliederung des Clemensbriefes vornehmen: 1.) Die Lehre von Gott, als dem höchsten

---

[1]) Iren. hær. III, 3. Heges. b. Euseb. oben.

[2]) A. a. O., S. 87. Dies hindert aber Wrede nicht, auf der gleichen Seite zu schreiben: „Der Brief zeigt keineswegs die ganze Welt religiöser Vorstellungen, in der der Verfasser lebte und dachte,“ dann wieder: der „Universalismus“ der Heilsbedeutung des Blutes Christi ist „das einzige spezifisch Christliche bei Clemens“! (S. 98.)

[3]) 57, 1: *ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν*, vgl. c. 65: *Τοὺς δὲ ἀπεσταλμένους ἀφ᾽ ἡμῶν . . ἐν τάχει ἀναπέμψατε πρὸς ἡμᾶς ὅπως θᾶττον τὴν εὐκταίαν καὶ ἐπιποθήτην ἡμῖν εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν ἀπαγγέλλωσιν.*

Herrn, dessen Wille uns verpflichtet. 2.) Die Lehre von der reumütigen Rückkehr unter sein Gesetz, oder von der Rechtfertigung. 3.) Die Anwendung dieser Lehren auf das Verhältnis der Gläubigen zum kirchlichen Vorsteheramt.

In diese Hauptgedanken reihen sich die einzelnen Lehrsätze von selbst ein, die wir zum Schlusse in ihrer Bedeutung für die kirchliche Lehrentwicklung, im besonderen für die Bildung des apostolischen Glaubensbekenntnisses würdigen werden.

Erster Abschnitt.

Die Gotteslehre des hl. Clemens.

Erstes Capitel.

Gott der höchste Herr.

Wie die strahlende Frühlingssonne in ihrer Morgenpracht nach langer Winterszeit das Menschenherz erquickt und neubelebt, so leuchtet der reine Gottesglaube des Christentums herein in die heidnische Götterwelt. Da berührt es so wohlthuend den Geist, der das mächtige Rom jener Zeit durchwandert mit seiner unerhörten Pracht, mit seinem Pantheon, in dem alle Gottheiten der Erde ihrer Verehrung Stätte fanden, nur der eine wahre Herr und Schöpfer nicht, wenn dann aus unsichtbaren Tiefen der Katakomben der Lobgesang des Christengottes erschallt. Von dieser glaubensfreudigen Begeisterung, die die Herzen der damaligen Christen erfüllte, sehen wir den Clemensbrief getragen. Da weht uns überall der Hauch der Ewigkeit entgegen. Denn es ist nur ein Gott,[1]) der Vater der Ewigkeit,[2]) der Herr des Himmels und der Erde. Mit seinem Wort hat er das All erschaffen,[3]) mit unendlicher

[1]) 46, 6: ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν.
[2]) 35, 3: ὁ πατὴρ τῶν αἰώνων.
[3]) 27, 4: ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα.

Weisheit den Lauf der Natur geordnet.[1]) Seinem Winke folgen Erde und Meer, und in der Sterne stille Bahnen hat er sein Gesetz geschrieben. Ungestörte Eintracht herrscht zwischen den Kräften, die da nach Gottes Willen sich entfalten, und die Himmel sind ihm friedlich unterthan. Tag und Nacht gehorchen ihm in stetem Wechselgang, selbst die flüchtigen Winde finden den Weg, den Gottes Weisung ihnen vorgeschrieben.[2]) Und wenn die fruchtbare Erde mit frischem Grün sich bekleidet und den lebenden Geschöpfen ergiebige Nahrung bereitet, so verkündet sie Gott als den Wohlthäter aller Dinge,[3]) als den Herrn der Welt. Alles hat er ja geschaffen *(πᾶσα ἡ κτίσις)*, überall frohlockt er in seinen Werken.[4]) Überall zeigt sich die Weisheit und Allmacht des Meisters und die Himmel rühmen des Ewigen Ehre.[5])

Können wir uns da verwundern, wenn Clemens auch überall Gottes Allgegenwart vor Augen hat? Denn gleichwie alle Welten aus des Allmächtigen Hand hervorgegangen, so vermag auch keine vor seinem allsehenden Auge zu schützen;[6]) denn er ist es, der das Weltall durchschreitet.[7])

---

[1]) Vergl. für dies und das folgende die herrliche Schilderung in cc. 20, 1 ff.; 24, 1 ff.; 33, 2 ff. Siehe bes. auch 33, 3: *τῷ γὰρ παμμεγεθεστάτῳ αὐτοῦ κράτει οὐρανοὺς ἐστήρισεν καὶ τῇ ἀκαταλήπτῳ αὐτοῦ συνέσει διεκόσμεσεν αὐτούς.*

[2]) 20, 4: hier ist auffallend der Gebrauch des ‚*λειτουργία*‘ für den Dienst der Winde, s. oben.

[3]) 20, 11: *εὐεργετῶν τὰ πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων . . ταῦτα πάντα ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ προσέταξεν εἶναι* a. a. O., vgl. 19, 2. 3 *πῶς ἀόργητος ὑπάρχει πρὸς πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ.*

[4]) 33, 2: *αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγάλλεται.*

[5]) 27, 7.

[6]) 28, 2: *ποῦ γάρ τις ἡμῶν δύναται φυγεῖν ἀπὸ τῆς κραταιᾶς χειρὸς αὐτοῦ· ποῖος δὲ κόσμος δέξεταί τινα τῶν αὐτομολούντων ἀπ' αὐτοῦ· λέγει γάρ που τὸ γραφεῖον·* (v. 3): *ποῦ ἀφήξω καὶ ποῦ κρυβήσομαι ἀπὸ τοῦ προσώπου σου; ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ ἐκεῖ εἶ· ἐὰν ἀπέλθω εἰς τὰ ἔσχατα τῆς γῆς, ἐκεῖ ἡ δεξιά σου· ἐὰν καταστρώσω εἰς τὰς ἀβύσσους, ἐκεῖ τὸ πνεῦμά σου.*

[7]) 28, 4: *ποῖ οὖν τις ἀπέλθῃ ἢ ποῦ ἀποδράσῃ ἀπὸ τοῦ τὰ πάντα ἐμπεριέχοντος.*

Oft kommt dieser Gedanke vom allgegenwärtigen Gott zum Ausdruck,[1]) er durchschaut alles, als der Herr der Ewigkeiten.[2])

Überaus hehr ist so das Bild der göttlichen Majestät im Clemensbrief gezeichnet. Jede Zeile atmet Gottesfurcht und Gottesglauben.

Dabei empfindet Clemens keinerlei Bedürfnis nach Beweisen für die Wirklichkeit seiner Vorstellungen zu suchen. Gottes Dasein und Wesen ist ihm unangreifbare Wahrheit. Nicht mahnt er die Corinther, Gottes Walten erst in der Welt zu suchen, sondern vielmehr, dessen allmächtigem Zorne zu entrinnen. Und als würde er im übernatürlichen Glauben der Erde entrückt, taucht er den Geist in die Tiefen des erhabensten Wesens. Während alles andere durch Gott erschaffen, ist dieser selbst der eine unerschaffene, in sich unendlich reich[3]) und selig, thronend am Ort der Herrlichkeit. Wir müssen aus dieser Abhängigkeit aller Dinge von der Schöpferhand Gottes schliessen, dass Clemens jeden Dualismus ausscheidet. Neben dem Vater der Ewigkeit besteht nicht die ewige Materie der Welt, unerschaffen und anfanglos; denn Alles ist ja durch Gott; und alles, was durch ihn ist, das ist auch von Natur aus gut; denn der Schöpfer erfreut sich an seinen Werken.[4])

Aber er ist auch verschieden von denselben. Der Gott, dessen Weisheit die Welt und die Himmel erschaffen, muss doch von diesen geschieden sein. Und der sie vernichten kann mit dem Worte seiner Herrlichkeit, muss doch ein anderes Wesen sein, als die Welt, die er vernichtet;[5]) er muss der allmächtige sein, dem nichts unmöglich ist,[6])

---

[1]) Vgl. 7, 3; 21, 1; 27, 3 ff. *πάντα ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν* 28, 2 ff. 55, 6 *πανεπόπτης δεσπότης*.

[2]) 55, 6: *ἠξίωσεν τὸν παντεπόπτην δεσπότην θεὸν τῶν αἰώνων*. 65, 2.

[3]) 52, 1.

[4]) 33, 2. 6: *καὶ αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη*.

[5]) 27, 4: *ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι*.

[6]) 27, 2: *οὐδὲν γὰρ ἀδύνατον παρὰ τῷ θεῷ*.

vor dem jede geschaffene Kraft wie ein gestaltloses Nichts zerrinnt,[1]) wenn er sie nicht mehr im Bestand erhält.[2])

Herrlicher jedoch widerstrahlt der Gottheit Spiegelbild im Menschen. Denn dieser bildet das vollkommenste Werk Gottes, von dessen heiligen und unbefleckten Händen geformt nach dem Gleichnisse des göttlichen Wesens,[3]) schon dem Leibe nach hervorragend über die sichtbaren Geschöpfe (33, 4), aber noch höher erhoben und überirdischen Wesens teilhaftig durch die Seele. Denn sie ist der Hauch Gottes,[4]) und ein Funke des Lichtmeeres göttlicher Weisheit ist in sie gelegt, dass sie die Wahrheit schaue mit dem Auge der Vernunft,[5]) dass sie das Grosse und Erhabene empfinde in des Herzens Tiefe,[6]) und noch mehr, dass sie zur inneren Anschauung Gottes emporsteige[7]) und seinem Willen diene,[8]) dessen Gebote in ihr Wesen eingeschrieben sind.[9])

Diese Seele im Menschen ist aber nur eine. *Σάρξ* und *ψυχή*[10]) sind dem hl. Clemens die Bestandteile des menschlichen Lebens und Wesens. Für beide hat Christus sein „Fleisch“ und seine Seele *(ψυχή)* hingegeben;

---

[1]) Vergl. 39, 2: *τί γὰρ δύναται θνητός · ἢ τίς ἰσχὺς γηγενοῦς.* (v. 3): *γέγραπται γὰρ · οὐκ ἦν μορφὴ πρὸ ὀφθαλμῶν μου ἀλλ' ἢ καὶ φωνὴν ἤκουον.*

[2]) Vgl. 27, 4; 20, 1—11; 33, 3: *τῷ γὰρ παμμεγεθεστάτῳ αὐτοῦ κράτει οὐρανοὺς ἐστήρισεν καὶ τῇ ἀκαταλήπτῳ αὐτοῦ συνέσει διεκόσμησεν αὐτούς.*

[3]) 33, 4: *ἐπὶ πᾶσι τὸ ἐξοχώτατον καὶ παμμέγεθες ἄνθρωπον ταῖς ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις χερσὶν ἔπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος χαρακτῆρα* (5.) *οὕτως γάρ φησι ὁ θεός* (cf. Gen. 1, 26 sq.).

[4]) 21, 1: *ἡ πνοὴ αὐτοῦ ἐν ἡμῖν ἐστιν καὶ ὅταν θέλῃ ἀνελεῖ αὐτόν.*

[5]) Vergl. 35, 1 ss. *ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ* v. 5 Erleuchtung unserer Vernunft *διάνοια ἡμῶν* ist Christi Gabe.

[6]) 36, 2 ff.: *Διὰ τούτου (Χριστοῦ) ἠνεῴχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας · διὰ τούτου ἡ . . . διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς.*

[7]) 19, 3: *ἴδωμεν αὐτὸν κατὰ διάνοιαν καὶ ἐμβλέψωμεν τοῖς ὄμμασι τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μακρόθυμον αὐτοῦ βούλημα.*

[8]) 34, 2: *δέον οὖν ἐστιν προθύμους ἡμᾶς εἶναι εἰς ἀγαθοποΐαν.*

[9]) 2, 8: *Τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ἡμῶν ἐγέγραπτο.*

[10]) 49, 6: *Ἰησοῦς Χριστὸς . . . τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν (ἔδωκεν).*

für eine dritte von beiden verschiedene thätige Kraft *(ἐνέργεια)* hat Clemens keinen Raum. Oder soll Christus nur die sinnliche Lebensform dahingegeben haben und Clemens sich in der *ψυχή* nicht auch das *πνεῦμα*, dessen Zerknirschung ein Gott wohlgefälliges Opfer,[1]) und die *πνοή*, die Gottes unmittelbare Gabe ist,[2]) gedacht haben? Wie hätte er dann von dem Lichte der Wahrheit,[3]) das durch Christus unserer Erkenntnis erstrahlt[4]), als der Gabe an die *ψυχή* sprechen können,[5]) und wiederum die *διάνοια* das „Auge des Herzens“[6]) genannt, in dessen heiliger Gesinnung[7]) wir Gott verehren sollen, aber auch in freier Selbstbestimmung.[8]) Und an anderer Stelle preist Clemens Gott als den Wohlthäter der Geister und den Vater, den Gott alles Fleisches,[9]) den Schöpfer jeglichen Geistes. So unterscheidet der Verfasser nur *πνεῦμα* und *σάρξ* auf Erden; denn wohl kennt er noch höhere Wesen, die über dem Menschen stehen und als dienende Geister[10]) *(πνεύματα* 36, 3) des Winkes Gottes gewärtig sind, ewig in Himmelshöhen das dreimal Heilig singend,[11]) nur Christus dem Herrn

---

[1]) Cf. 59, 3; vgl. 52, 4: *πνεῦμα συντετριμμένον.*

[2]) 21, 1.

[3]) 36, 2 ff.

[4]) Cf. *‚διάνοια‘.*

[5]) Cf. 19, 3: *διάνοια — ὄμματα τῆς ψυχῆς.*

[6]) 36, 2: *ἀνηῴχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας . . . ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς.* ebenso 59, 3.

[7]) *ἐν ὁσιότητι καρδίας* 32, 4; 60, 2 = *ἐν ὁσιότητι ψυχῆς* 29, 1.

[8]) Dies setzen alle Mahnungen zum Guten voraus; vgl. auch bes. 34, 2: *δέον οὖν ἐστὶν προθύμους ἡμᾶς εἶναι εἰς ἀγαθοποΐαν,* d. h. es hängt von unserer Bereitwilligkeit *(προθύμους)* ab, uns zum Guten zu wenden, zu dem wir *(δέον)* verpflichtet sind.

[9]) *Μόνον εὐεργέτην πνευμάτων καὶ Θεὸν πάσης σαρκός . . . τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον* (59, 3); ebs. c. 64 *θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κύριος πάσης σαρκός.*

[10]) 36, 2: *τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν* (v. 3) *γέγραπται γάρ· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα;* vgl. Heb. 1, 4. 7.

[11]) C. 35, 5: *Κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πλῆθος τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες·* (v. 6): *λέγει γὰρ ἡ γραφή· Μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ καὶ ἔκραγον· Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ.*

in seiner erschaffenen Würde untergeordnet[1]) und auch sie sind die ‚*κτίσις*‘ des Schöpfers[2]): aber auch im Menschen weiss Clemens das ‚*πνεῦμα*‘ (52, 4),[3]) das den Jubelpreis der heiligen Lieder zu des Allerhöchsten Thron emporsendet, das in zerknirschter Bussgesinnung Gott zum wohlgefälligen Opfer wird. Darum erhebt unser Verfasser Gott den Herrn an jener Stelle nicht nur als den Schöpfer und Wohlthäter der Engel, sondern auch der Seelen (59, 3)[4]) und wie sich Gottes Herrlichkeit und Himmelsmacht am glänzendsten offenbart im zahllosen Heere seiner englischen Geister (cf. S. 122 A. 11), so zeigt sich aufs neue die Würde des Menschen, der, mit dem Leibe in die sichtbare Schöpfung gehörend, durch die Seele hineinragt in jene wunderbare Geisterwelt, mit ihr berufen, Gottes Willen zu erfüllen, Gottes Ehre zu verkünden, Gottes Grösse anzubeten.[5])

Und noch enger hat der Allerhöchste das Menschenherz zur Dankespflicht und zur Anerkennung seiner Herrscherrechte verbunden.

Clemens kennt nicht einen Gott des Deismus, der sich um seine Geschöpfe nicht bekümmert. Gerade das liturgische Gebet stellt den Schöpfer der Welt in seinem innigen Wechselverkehr besonders mit den freien Gliedern der sichtbaren Schöpfung dar.[6]) Er ist der gütige Gott,[7]) der Trost der Verlassenen, der Arzt der Entkräfteten, der Führer der Verirrten, der Vater der Armen. Darum heisst er der Wohlthäter der Geister, und an anderer Stelle der Wohlthäter jeglichen Geschöpfes,[8]) der uns seine Gaben

---

[1]) Vgl. 36, 2. S. 122, A. 10.

[2]) Vgl. 35, 6: *πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις* singen die Engel; 59, 3: *κτίστης παντὸς πνεύματος.*

[3]) 52, 3: *θῦσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως καὶ ἀπόδος τῷ ὑψίστῳ τὰς εὐχάς σου* · v. 4: *θυσία γὰρ* · *τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον.*

[4]) Denn vom Verhältnis Gottes zum Menschen, nicht zu den reinen Geistern spricht vor allem der Zusammenhang des Verses.

[5]) 34, 7; 33, 8; 34, 1 ff.; 35, 5 (Erkenntnis); 35, 12. Gott erkennen ist „Licht“ für den Menschengeist 36, 2; 59, 2.

[6]) Vgl. Harnack, über die Liturgie (oben); s. c. 59, 2 ff.

[7]) Der Spender der Gaben des Friedens 19, 2 *δωρεαὶ τῆς εἰρήνης (αὐτοῦ).*

[8]) 19, 2. 3: *πατὴρ καὶ κτίστης τοῦ σύμπαντος κόσμου - καὶ ταῖς μεγαλοπρεπέσιν . . αὐτοῦ δωρεαῖς . . κολληθῶμεν.*

bereitet, noch ehe er uns erschaffen.[1]) Vom Himmelsthron[2]) blickt er hernieder in die Abgründe und prüft die Werke des Menschen, damit er den Gefährdeten ein Helfer, den Verzagten ein Retter,[3]) allen ein Vater[4]) sei.

Deshalb hat er sich den sterblichen Geschöpfen zugeneigt und ihnen seine Wahrheit, seinen Willen geoffenbart. Was sollen die häufigen Einführungen der Schriftstellen mit *λέγει γάρ* anders besagen, als immer wieder das Wort Gottes den Menschen in's Gedächtnis rufen. Und zeigt ihn die geschaffene Natur als den allweisen und allmächtigen Meister,[5]) so stellt ihn sein Wort und seine Verheissung als den wahrhaftigen Gott dar, dem nichts unmöglich ist, als die Lüge.[6])

Die Natur hat die erhabenen Spuren verraten, die des göttlichen Schöpfers Hand in sie geschrieben, der Mensch trägt in sich Gottes Ebenbild: in der Offenbarung aber kann der schwache Staubgeborne[7]) sich erheben zur Erkenntnis des allheiligen Gottes, dessen Hände unbefleckt,[8]) dessen Antlitz makellos und erhaben,[9]) dessen Wesen Licht[10]) und Herrlichkeit sind.

---

[1]) 38, 3: *προετοιμάσας τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ πρὶν ἡμᾶς γεννηθῆναι.*

[2]) Ein Thron der Herrlichkeit (9, 2) und des Lichtes (36, 2; 35, 2).

[3]) 59, 4: *τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σῶσον, τοὺς ταπεινοὺς ἐλέησον, τοὺς πεπτωκότας ἔγειρον, τοῖς δεομένοις ἐπιφάνηθι, τοὺς ἀσθενεῖς ἴασει, τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπίστρεψον* etc. *χόρτασον τοὺς πεινῶντας* Atzberger, Eschatol., S. 51. *τὸν ἐπιβλέποντα ἐν τοῖς ἀβύσσοις, τὸν ἐπόπτην ἀνθρωπίνων ἔργων, τὸν τῶν κινδυνευόντων βοηθόν, τὸν (ἐπόπτην) τῶν ἀηλπισμένων σωτῆρα τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον.*

[4]) Im ersten Teil besonders herrscht zwar der Name *δεσπότης* vor (vgl. Lipsius, p. 69 u. c. 7. 8. 9. 11. 20. 24. 33. 36. 40. 48. 49. 52. 55. 56 auch im liturg. Gebet 59, 4; 60, 3; 61, 1; 64. Aber dies hängt mit der Grundabsicht des Briefes zusammen, die Herrscherrechte Gottes zu betonen. Dagegen vermeidet Clemens auch den Namen *πατήρ* keineswegs, vgl. 19, 2; 23, 1; 29, 2; 35, 3. Vgl. Courtois, S. 50.

[5]) *δεσπότης παντοκράτωρ* s. sub. n. 5.

[6]) *οὐδὲν γὰρ ἀδύνατον παρὰ τῷ θεῷ εἰ μὴ τὸ ψεύδεσθαι* 27, 2.

[7]) 39, 2.

[8]) 33, 4. Aber nicht im anthropomorphistischen Sinne.

[9]) 36, 2: *ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ.*

[10]) 36, 2: *διὰ Χριστοῦ . . ἡ διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς, ὃς (Χριστὸς) ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ.*

Und weil er heilig ist, so will er, dass seine Geschöpfe heilig seien;[1]) er hat nur Wohlgefallen am Guten[2]) und hasst das Böse.[3]) Aber gerade gegen die, welche Böses gethan, zeigt sich die Vatergüte Gottes in ihrem reinsten Lichte als die ewige Barmherzigkeit. Um der Sünder willen hat er die Patriarchen und Propheten gesandt,[4]) dass sie zur Busse mahnten, um der Sünder willen stieg Christus auf die Erde nieder,[5]) dass wir durch ihn zur Quelle der Erbarmungen uns flüchten.[6]) Gegen die Sünder verhält sich Gott langmütig;[7]) denn er ist ein König des Friedens.[8])

Doch tiefer noch liegen die Abgründe der göttlichen Liebeserweise gegen den Menschen; noch erhabener tritt uns das Bild der Herrschergewalt Gottes im Clemensbrief entgegen. Denselben Menschen, den der Schöpfer zu seinem Dienste auf Erden erschaffen, und der der Stimme heiliger Offenbarung gelauscht, hat Gott zum höheren Leben, zur Unsterblichkeit berufen.

Ihr erster Keim ist schon durch die Erkenntnis, die Christus auf die Erde gebracht,[9]) in die Seele gelegt worden, ihr Knospentrieb entfaltet sich „im Leben der Unsterblichkeit“,[10]) das der Gerechte auf Erden führt. Ihre Voll-

---

[1]) *Ἁγία οὖν μερὶς ὑπάρχοντες* (nämlich durch die Auserwählung Gottes 29, 1 ff.) *ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα* (30, 1); vgl. 29, 1: *Προσέλθωμεν οὖν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς.*

[2]) 49, 5: *δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστον τῷ Θεῷ* vgl. 49, 1: *ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα;* 35, 5; 41, 1 *(ἀρεσκείτω).*

[3]) 35, 6: *ταῦτα γὰρ* (cf. v. 5 Böses) *οἱ πράσσοντες στυγετοί τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν.*

[4]) 7, 6 ff., 8, 1 ff.

[5]) 42, 1; vgl. 7, 4.

[6]) 20, 11: *προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

[7]) 19, 3: *ἐμβλέψωμεν . . . εἰς τὸ μακρόθυμον αὐτοῦ βούλημα.*

[8]) Vgl. 60, 1—4; v. 3: *ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐφ᾽ ἡμᾶς εἰς ἀγαθὰ ἐν εἰρήνῃ;* 19, 2: *τῆς εἰρήνης εὐεργεσίαις τε κολληθῶμεν.*

[9]) 36, 2: *διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι.*

[10]) 35, 1. 2: preist unter den Gaben Gottes die unserer Erfahrung bekannt sind — *ὑποπίπτοντα ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν*: die *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ.*

endung beruht im Besitz Gottes und nimmer endendem Glücke. Das haben die Apostel erreicht, die Martyrer,[1]) die mit ihrem Blute die Standhaftigkeit ihres Glaubens, ihrer Treue gegen Gottes Gebot besiegelt. Durch die Unsterblichkeit sind beseligt die heiligen Priester, welche unbefleckt die Gaben ihres Amtes darbrachten und nun eingegangen sind in himmlische Räume.[2]) Es ist das der „Ort der Frommen“,[3]) der „heilige Ort“,[4]) der „Ort der Herrlichkeit“,[5]) der Ort, an dem die Bewährten den Siegespreis nach schwerem Erdenkampfe empfangen;[6]) der Ort, der uns vollkommene Anschauung Gottes bringt,[7]) den die Gesellschaft der zahllosen Engelchöre verschönert,[8]) wo ewig des Allerhöchsten Preisgesang durch die Himmel zieht, der Ort, dessen Herrlichkeit[9]) noch in keines Menschen Herz gedrungen,[10]) kein irdisches Auge noch geschaut, da aller Glanz der Welt, alle Gaben der Erde nur ein mattes Gleichnis jener Güter darstellt, welche der allheilige Vater der Ewigkeit verheissen und bereitet, der allein ihre Beschaffenheit und ihre Schönheit kennt“.[11])

---

[1]) C. 5; 6.

[2]) 44, 5: *μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι οἵτινες ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν· οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου.* Seltsamer Weise fasst die neueste röm. Ausgabe der Bibl. ss. P. P. I in h. l. diese Stelle ‚sarcastice‘ auf, obgleich dies doch weder zum Charakter des hl. Clemens noch zu der schwungvollen Darstellung der Erhabenheit des Priestertums passen kann.

[3]) 49, 5, vgl. 50, 3: *οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν.*

[4]) 5, 7: *ἅγιος τόπος.*

[5]) 5, 4: *τόπος τῆς δόξης.*

[6]) 5, 7: *τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν* (vgl. 54, 3) *καὶ ἔλαβον γέρας γενναῖον αἱ ἀσθενεῖς τῷ σώματι.*

[7]) Vgl. 36, 2 m. 35, 3. 4; 58, 2; vgl. unten A. 11 u. 9.

[8]) 34, 6.

[9]) Vergl. 36, 2: *Διὰ τούτου ἀνετίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν — ὄψιν αὐτοῦ* etc.

[10]) 34, 8.

[11]) 35, 3: *τίνα οὖν ἄρα ἐστὶν τὰ ἑτοιμαζόμενα τοῖς ὑπομένουσιν; ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων ὁ πανάγιος αὐτὸς γινώσκει τὴν ποσότητα καὶ τὴν καλλόνην αὐτῶν.* Nimmt man 36, 2 ausschliesslich für die

Und zwar beginnt nach dem Clemensbrief diese Glückseligkeit gleich nach dem Tode. Denn Petrus ist ja schon eingegangen zum „Ort der Herrlichkeit“[1]) und Paulus mit den übrigen Martyrern der neronischen Verfolgung hat am „heiligen Orte“[2]) seines Glaubens Lohn erhalten und der „Platz der Frommen“,[3]) der den Auserwählten nach glücklicher Vollendung des Erdenkampfes bereitet ist, lässt sie jene Vereinigung mit der unerschaffenen Liebe geniessen, deren Vorgeschmack sie durch ihre Treue gegen die Gebote im Leben gekostet.[4]) Jener Ort wird aber dem einzelnen Seligen durch göttliche Bestimmung „angewiesen“[5]) — also denkt Clemens wohl auch an ein besonderes Gericht nach dem Tode. Die Entscheidung dieses Gerichtes jedoch ist unumstösslich und niemand kann sie vereiteln.

Aber noch ist ja der Leib im Grabe; die Seele nur ist teilhaftig geworden der Herrlichkeit, wo im Glanze unsterblicher Wonne ihr die vollkommene Reinheit göttlichen Ebenbildes erstrahlt. Doch wenn diese Weltzeit abgelaufen,[6]) nicht erst zu einem tausendjährigen Reich Christi auf Erden,[7]) da wird auch der menschliche Leib

---

Gaben, welche Christus auf die Erde gebracht hat, so folgt aus 35, 3, dass wir dieselben im Himmel ungleich erhabener finden werden, d. h. statt der Erkenntnis des Glaubens die Anschauung.

[1]) 5, 4.

[2]) 5, 7.

[3]) 50, 3. Wrede, S. 98—99, hält den *τόπος μετανοίας* 7, 4. 5 für etwas ähnliches wie *χῶρος εὐσεβῶν* 50, 3. Aber die Vollendung der „Liebe“ (49, 5; 50, 3: *ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες*) kennt doch keine „Reue“ mehr?

[4]) *Ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ Θεῷ* 49, 5. *ἠθέλησεν τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι.*

[5]) 44, 5: *μακάριοι οἱ προοδδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι οἵτινες ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν· οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου.*

[6]) Clemens vergleicht 24, 2 ff. die künftige Auferstehung mit ähnlichen Erscheinungen — Tag und Nacht, Saat und Ernte — die „in der Zeit“ geschehen (*ἴδωμεν — τὴν κατὰ καιρὸν γενομένην ἀνάστασιν*); also erwartet er die erstere nach dieser Zeit, d. i. am Ende der Tage.

[7]) Clemens ist frei von chiliastischen Anschauungen, obschon er die Ankunft des Richters bald zu erwarten scheint (vgl. 23, 5.)

die Unsterblichkeit der Seele teilen, wie er der Genosse ihrer Werke war. Und dann wird erst recht offenbar die Herrlichkeit Gottes, wenn er seinen Dienern vergilt nach ihren Werken,[1]) wenn seine geheimnisvolle Führung der Menschheit durch die Geschichte an's Licht tritt.[2]) Gleich dem Phönix aus der Asche,[3]) neu verjüngt und im verklärten Glanze himmlischer Schönheit, wird sich nun der ganze Mensch aus dem Dunkel der Grüfte erheben und im Weltgerichte die Gerechtigkeit und Weisheit des Schöpfers bewundern, der nun seine Getreuen, die ihm willig und beharrlich im Leben gedient haben, der Welt offenbart (50, 3).[4]) Wohl ist es zugleich die Verherrlichung des Reiches und Königtums Christi (a. a. O.). Aber Christus sitzt zur Rechten des Vaters (36, 5) nur als Teilhaber

[1]) 34, 3.

[2]) Vergl. 50, 3: φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ. Die lange Erörterung über die Auferstehung 24, 1 ff. bildet die crux interpretum. Aber wenn wir bedenken, wie kein Dogma im ganzen zweiten Jahrhundert mehr im Vordergrund des Interesses stand als dieses (vgl. Wrede, S. 105; vgl. Athenagoras, Minucius, Tertull. etc.), wie Clemens während der vorausgegangenen Bedrängnisse der römischen Kirche (1, 1) wohl den Geist mit der oftmaligen Erwägung dieser Wahrheit genährt hatte und wie er andererseits aus dem paulinischen Corintherbrief wusste, welchen Schwierigkeiten gerade die lebensvolle Auffassung solcher Lehren in der von heidnischen Vorurteilen und Einflüssen bedrohten Gemeinde ausgesetzt war: so wird die breite Ausführung nicht mehr so unerklärlich. Dass es sich jedoch nicht um Neubegründung des etwa in Corinth verworfenen Glaubens, sondern nur um dessen Neubefestigung und praktische Einschärfung handelte, beweist die Abschliessung des ganzen Gedankengangs mit v. 27, 3: ἀναζωπυρησάτω οὖν ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν. Also gerade den Glauben und die Hoffnung der Auferstehung will Clemens nicht auf's neue einführen, sondern wieder neu entflammen, damit sie zu wirksamem Beweggrund der sittlichen That werden. Dass der Gedanke dem Präfationsgesang der Liturgie entnommen sei und so seine Erklärung finde, lässt sich nicht streng beweisen (Probst). Aber möglich wäre es doch, dass die Liturgie mit ihrer kurzen Andeutung der Anlass für Clemens war, die Notwendigkeit einer dringenden Einschärfung desselben in Betracht zu ziehen.

[3]) Über die Phönixsage vgl. Einleitung.

[4]) Im übernatürlichen Zweck des Menschen zeigt sich bei Clemens aufs neue der übernatürliche Charakter der Religion, die nicht nur überirdischer Quelle entspringt, sondern auch zu ewiger Bestimmung führt (vgl. oben Cap. I).

an dessen Herrschergewalt, die Predigt Christi und seiner Gesandten hatte den Hauptzweck, zu verkünden, dass das „Reich Gottes kommen werde“ *(τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι)*. In der Auferstehung nun *(ἀνάστασις μέλλουσα* 24, 1 vgl. das eben angeführte *μέλλειν* 42, 3) sieht der hl. Clemens wie mit verklärtem Geiste dieses Gottesreich verwirklicht. Dann wird der Schöpfer wahrhaft anerkannt und angebetet werden als Herr der Heerscharen, als König der Herrlichkeit, als Gott alles in allem, und ewig wird ihm erschallen der Jubelpreis zu seinem „Ruhme und Hoheit und Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ (64; 65, 2: *δι' οὗ αὐτῷ δόξα καὶ τιμή, κράτος καὶ μεγαλωσύνη, θρόνος αἰώνιος ἀπὸ τῶν αἰώνων εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Vgl. Die übrigen zahlreichen Doxologien: 38, 4; 43, 6; 45, 7; 50, 7; 58, 2; 61, 3).[1]) Wer würde nicht im Beweis der Auferstehung aus Christi Vorbild (vergl. 24, 1 u. Paul. I Cor. 15, 1 ss.) und der Ehre der göttlichen Majestät durch Christus (s. Doxologien, vgl. 1 Cor. 15, 24 ss.) die herrliche Schil-

[1]) Harnack („Irenäusfragmente“, S. 76) hat neuestens die Ächtheit dieser Doxologien in Zweifel zu ziehen gesucht, bes. 43, 6. Es ist aber eigentümlich, dass sich dieselben in allen Handschriften, bes. in der von Harnack so früh angesetzten lateinischen an gleicher Stelle finden. Wie wäre eine Fälschung oder Einschaltung so früh und so gleichmässig im Abend- und Morgenland entstanden? Und wenn man einen Satz ohne Rücksicht auf geschichtliche Bezeugung nur wegen innerer Gründe verwerfen darf — weitere stehen nicht zu Gebote — dann ruhen auch die andern auf dem unsicheren Boden des persönlichen Geschmackes. Wie sollten auch alle Doxologien von fremder Hand in den Text gekommen sein? Wenn Harnack die häufige Anwendung derselben als einzigartig hervorhebt, so bestätigt er nur die Annahme, dass der Briefstiel mit der Liturgie im Zusammenhang steht, nicht aber hat er das Recht, deshalb die Ächtheit zu verwerfen. Weshalb sollte man auch eine solche Ausdrucksweise dem hl. Clemens absprechen, da er doch darin den hl. Paulus zum Vorbild hatte? (Vergl. Rom. 9, 5; 11, 36; 16, 27; 2 Cor. 3, 21; Phil. 4, 20; 1 Tim. 1, 17; 5, 16; Heb. 13, 21.) Eine spätere Einschaltung scheint noch aus dem Grund unwahrscheinlich, weil ja manche Gnostiker gerade derartige Ausdrücke auf ihre phantastische Aeonenlehre übertrugen, was doch den Vätern des zweiten Jahrhunderts bekannt sein musste (vergl. Iren. hær. I, II.). Möhler, Kirchengeschichte I, Regensburg, 1867 S. 288. Schwane, Dogmengesch. I, S. 92 ff.; Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur I, Freibg. 1902, S. 315 ff.

derung des paulinischen Corintherbriefes hier wiederum herausfühlen und mit ihr auf's neue die Absicht des Verfassers, die Überlieferung des Apostels in keinem Punkte zu überschreiten! So sehen wir immer klarer den traditionellen Grundgedanken des Clemensbriefes, aber auch um so lebendiger das Bewusstsein von Gottes erhabener Majestät im Herzen der ersten Christen, als Bürgschaft der Reinheit und Unverfälschtheit des überlieferten Glaubens.

Zweites Capitel.
Die Sünde.

Es gehört zu dem feinen, psychologischen Gefühl des hl. Clemens, dass er mitten im Lobpreis des lebendigen Gottes, dem er in begeisterter glühender Brust heilige Wohnung bereitet, seines priesterlichen Zweckes nicht vergisst, der ihn mahnt, Sünder vom unrechten Pfad zurückzuführen zum Quell der Barmherzigkeit.[1]) Zugleich entrollt uns der Verfasser unseres Briefes damit ein neues Bild, welches den Gegensatz der freien Geschöpfe gegen den Herrscherwillen Gottes darstellt.

Wir sehen, wie Clemens gerade in der Sünde die Freiheit der Schuldigen hervorhebt. Die vernunftlose Natur kann ihre Schranken nicht übertreten, die Ordnung, die des Schöpfers Weisheit in die Bahn der leuchtenden Gestirne geschrieben, kann nicht erschüttert werden, so lange des Meisters Gesetz besteht[2]) — aber der freie Wille kann die Ketten zerbrechen, die ihm des Herrschers Gebot auferlegt, das freie Geschöpf kann die Gaben missbrauchen,[3])

---

[1]) *Ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ προσέταξεν εἶναι εὐεργετῶν τὰ πάντα, ὑπερεκπερισσῶς δὲ ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (20, 11).

[2]) 27, 4.

[3]) Vgl. die Mahnungen zum guten Gebrauch derselben. 32, 1 ff. Harnack nennt dies „die Centralidee des Clemens von Alexandrien" (D. G. I, S. 600). Wir sehen, dass letzterer sich nicht weit von seinem grossen Vorbild entfernt hat. Sollte jener wirklich so unabhängig sein von der Tradition, wie Harnack sich darzustellen bemüht? (a. a. O. 601).

welche des Wohlthäters gütige Hand gespendet. Aus der „Güte Gottes“ erwächst dem durch sie begnadeten „die Verantwortlichkeit.“ Eine solche Übertretung des göttlichen Gebotes durch die freien Geschöpfe setzt der Clemensbrief schon frühzeitig voraus. Oder wer soll der *ἀντικείμενος* sein,[1]) der die Menschen verführt zum Widerspruch gegen die göttliche Majestät? Es ist nicht ein Mensch darunter gemeint; denn die menschlichen Verführer der Corinther waren nicht auf einen einzigen beschränkt,[2]) und es wäre unfasslich, wie dann Clemens den einen mit Artikel *(ὁ)* so sehr hervorheben würde. Also ist es einer der Engel? Aber die sind ja gut und stehen in ungezählten Schaaren — *πᾶν πλῆθος, μύριαι μυριάδες* — an Gottes Thron,[3]) um seinem Willen unterthan zu sein; sie denken nicht daran, die Menschen gegen Gott aufzureizen. Oder ist es das böse Urwesen des Dualismus; aber Gott ist der „Schöpfer des All“, der „Wohlthäter jeglichen Wesens“, und auch „der Geister“.[4]) So sind wir denn an den Glauben des Christentums gewiesen, der auch dem hl. Clemens schon die erste Auflehnung mächtiger Geschöpfe gegen ihren Herrn und Gott gelehrt. Der *ἀντικείμενος* ist der Name für den Widersacher Gottes, aber viele Gehilfen stehen zu seinen Diensten, um die Seelen zu verderben; denn die Handschriften Alex. Const. und Syr. haben 51, 1 *διά τινος τῶν τοῦ ἀντικειμένου.* Aber auch wenn man die nur auf cod. Lat. gestützte Leseart Knopf's und ed. Rom. — *διά τινας παρεμπτώσεις* annehmen wollte, müsste man

[1]) 51, 1: *ὅσα οὖν παρεπέσαμεν καὶ ἐποιήσαμεν (διά τινας παρεμπτώσεις) διά τινος τῶν τοῦ ἀντικειμένου ἀξιώσωμεν ἀφεθῆναι ἡμῖν.*

[2]) Vgl. 1, 1; 47, 6.

[3]) 34, 5.

[4]) Harnack spricht D. G. I S. 172 f. von der allgemein bestehenden Überzeugung jener Zeit, der gegenwärtige Weltbestand gehöre nicht Gott, sondern dem Teufel; ein paar Zeilen darauf fügt H. hinzu: „der Glaube, dass die Welt Gottes und daher gut sei, blieb in Kraft“. Aber wenn die erste Behauptung gelten soll: wie kann dann der zweite Satz bestehen, und wie kann man überhaupt aus dem Glauben an die Gewalt der Verführung auf die Überzeugung schliessen, Gott hätte seine Herrschaft thatsächlich oder gar rechtlich abgetreten?

schliessen, dass Clemens doch nicht an einen einzigen Verführer gedacht hat, der durch seine Einflüsterungen die Menschen alle zum Bösen zu bestimmen sucht. Aus diesem Hass gegen Gott und gegen die Menschen ersieht man die Geschichte jenes ersten Falles. Es muss die ewige Bestimmung sein, welche Gott den Menschen gegeben und die den Grund der Feindschaft jener Wesen bildet, also Missgunst und Neid[1]) sind die Triebfedern der Verführung, Neid um des Glückes willen, das jenen einst selbst dargeboten war, und das sie mit ewiger Gefangenschaft an dem Orte vertauscht, welcher eben den Widersachern Gottes bereitet ist.[2])

Die Bemühungen jener bösen Geister sind von Erfolg begleitet gewesen. Durch Christus erst ward uns die Unsterblichkeit wiedergegeben.[3]) Vorher hatte darum der Tod geherrscht, und zwar ist dieser in die Welt eingetreten durch den Neid.[4]) Wenn also der Neid die Ursache des Todes ist, der bis auf Christus geherrscht, dann darf man ihn nicht auf die Sünde Kains beschränken.[5]) Die Wurzeln jenes Neides reichen tiefer, sie greifen hinab in den Schlund der Hölle, und Abel ist nur das erste Beispiel des Todes, dessen Gesetz sich als Zeichen des Erbverderbens fortgepflanzt hat, bis Christus als Sieger über Tod und Hölle uns die einstige Auferstehung verbürgte.[6])

Wir brauchen nicht zur Erklärung der Stelle 3, 4 auf deren Gleichklang mit Sap. 2, 24[7]) hinzuweisen, wo

---

1) 3, 4: *ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ εἰληφότες, δι' οὗ καὶ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.*

2) Vgl. 51, 3. 4: *κατέβησαν γὰρ εἰς ᾅδου ζῶντες.*

3) 35, 2: *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ;* 36, 1 ff.

4) 3, 4.

5) Harnack, Erkl. in 3, 4 u. 4, 1. Iren. hær. IV, 18, 3: „Cainus primus zelum et mortem ostendit.“ Theophil. ad Autol. II, 29: *Κάϊν ἐποίησεν ἀποκτεῖναι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ · καὶ οὕτως ἀρχὴ θανάτου ἐγένετο εἰς τόνδε τὸν κόσμον ὁδοιπορεῖν* — aber das Gesetz des Todes muss vorher eingetreten sein.

6) 24, 1; vgl. 49, 6.

7) *Φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.* Die Ähnlichkeit mit Cl. 3, 4 (oben) ist doch mehr als zufällig.

der Tod als Folge des Neides der Hölle ausdrücklich bezeichnet ist, während vorher[1]) die Unsterblichkeit als Gabe Gottes gerühmt war. Clemens nennt den Tod nicht als „thatsächliche Folge des Neides“[2]) nur; sonst würde er zur Beleuchtung seines Satzes 3, 4 nicht ausser Abel noch andere Beispiele (vgl. Jacob, Josef, Moses)[3]) anführen, bei welchem der Tod selbst gar nicht als Folge solchen „Neides“ eingetreten ist. Trotzdem aber nennt Clemens wiederum (9, 1)[4]) den Neid den Bringer des Todes; und Christus gibt sein „Fleisch an Stelle unseres Fleisches und seine Seele an Stelle unserer Seelen“.[5]) Was folgt daraus? Wenn Christus den Tod freiwillig erleidet, um uns vom Gesetz des Todes *(ὑπὲρ τῆς σαρκός)* zu befreien, dann war uns allen bestimmt, vor Christus dem Tode zu verfallen, und wenn der Tod erst durch den Neid in die Welt eingetreten ist, dann war vor dem „Neid“ jenes Gesetz des Todes nicht auf Erden. Gleichwie aber jenes Gesetz nicht etwa nur den gewaltsamen Tod betrifft, sondern die Notwendigkeit, zu sterben, überhaupt, so kann der „Tod“, der durch den Neid in die Welt kam, nicht im gewaltsamen Tod des Abel durch Kain seine hinreichende Erklärung finden. Daher ist es ein anderer tiefer Neid, als der Kains, welcher den Tod und das Gesetz des Todes in die Welt gebracht.[6]) Wenn aber dies feststeht, dann liegt der Schluss auf den „Wider-

---

[1]) 2, 23 Sap.: *ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.*

[2]) Vgl. Harnack a. a. O. Theophil. ad Autol. a. a. O.

[3]) 4, 7—11.

[4]) *Ἀπολιπόντες τὴν ματαιοπονίαν τήν τε ἔριν καὶ τὸ εἰς θάνατον ἄγον ζῆλος.*

[5]) 49, 6: *ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰ. Χρ. τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.* Das *ὑπὲρ* ist wohl am besten hier im stellvertretenden Sinne wiederzugeben. Denn auch 7, 4 betrachtet das Blut Christi als Kaufpreis *(τίμιον)* für unser Heil *(διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν)*; vgl. Iren. hær. V 1, 1: *Τῷ ἰδίῳ αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ* (also *ὑπὲρ = ἀντί) τῶν ἡμετέρων σαρκῶν.*

[6]) Wir begreifen übrigens nicht, weshalb Harnack so ängstlich die Lehre von der Erbsünde dem hl. Clemens absprechen will, da H. doch zugeben muss, dass unser Verfasser die ersten Capitel der Genesis gekannt und als Ausdruck göttlicher Offenbarung betrachtet hat (vgl. c. 33, 5. 6). Darin ist in gleicher Weise die Verführung

sacher" sehr nahe, der, wie jetzt noch durch seine Verführung, aus Missgunst gegen den Menschen diesen zu einer Sünde verleitete, welche als Strafe das Gesetz des Todes nach sich zog. Aber es ist nicht nur der leibliche Tod verstanden. Christus hat auch „seine Seele für unsere Seelen hingegeben".[1]) Also waren wir auch der Seele nach dem Tode verfallen. Und gleichwie der „Tod" auf alle Menschen übergegangen, so ward auch das Blut Christi für alle Menschen dahingegeben,[2]) also auch die, welche persönlich nicht sündigen konnten, waren dem leiblichen und geistigen Tode preisgegeben, aber ebenso durch Christus der Erlösung fähig gemacht. So sehen wir beim römischen Clemens die klaren Umrisse der kirchlichen Lehre von der Erbsünde. Wenn nach Clemens Abels Tötung schon ein Beispiel der Wirkung einer Erbschuld für das leibliche Leben des Menschen war, so muss sie von Abels Eltern, dem ersten Menschenpaare, ausgegangen sein,[3]) von dem aus sie sich auf alle kommenden Geschlechter vererbte.[4]) Nun sind wir alle in die Welt gekommen, wie aus Grabesnacht, und der Geist ist von Finsternis umschleiert, dass er träge geworden zur Erfassung der Wahrheit[5]); erst durch Christus ward die Dunkelheit gebannt und wieder helles Licht in die Nacht der Unwissenheit ergossen.[6]) Nun sind wir geschwächt in der Entschiedenheit des Willens für das Gute,[7])

---

der ersten Menschen durch die Schlange, als Veranlassung des „Todes" dargestellt (3, 1 ff. Gen.); vgl. auch bez. der Schuld der Engel das von Clemens öfters benützte Buch Ecclesiasticus: 39, 33 (siehe die Stellen bei Funk, opp. patr. apost. I. S. 568).

[1]) 49, 6.

[2]) 7, 4, vgl. Rom. 5, 12 ss.

[3]) Cf. 33, 4. 5 u. Gen. 1, 28 ff.

[4]) 6, 3 heisst Adam *πατὴρ ἡμῶν* in Verbindung mit dem Gesetz der Ehe Gen. 2, 23.

[5]) 38, 3: *Ἀναλογισώμεθα . . ἐκ ποίας ὕλης ἐγενήθημεν, ποῖοι καὶ τίνες εἰσήλθαμεν εἰς τὸν κόσμον· ἐκ ποίου τάφου καὶ σκότους ὁ κλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ. Τάφος καὶ σκότος* kann doch nicht etwa nur die natürliche Herkunft bedeuten wegen 59, 2: *ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς τὸ φῶς (διὰ Χριστοῦ).*

[6]) Vgl. 36, 2.

[7]) 39, 2: *τί γὰρ δύναται θνητός; ἢ τίς ἰσχὺς γηγενοῦς.*

nun trägt jeder den Widerstreit der Leidenschaften in sich,[1]) der Zunder der Begierlichkeit droht jeden Augenblick zur Flamme aufzulodern,[2]) wenn nicht die Kraft Christi ihn niederhält,[3]) und vor Gott ist kein Sterblicher vollkommen rein.[4])

Ehedem war es nicht so. Der Mensch, gebildet von den „heiligen und unbefleckten Händen Gottes“ (34, 4),[5]) nach dem Ebenbild des Allheiligen geschaffen, muss selbst heilig gewesen sein. Denn er war ja von Gott gesegnet und gepriesen.[6]) Vor der Verführung herrschte nicht der Tod; und die Seele war mit Gott vereinigt und bestimmt zum ewigen Leben.[7]) Da trat die Schuld ein und zerstörte das blühende Glück, und ihre Wirkung lastete auf der ganzen Menschheit. Clemens ist sowohl Zeuge des Glaubens der alten Kirche an die Abstammung der Menschheit von einem Paare, als auch an die Allgemeinheit des Fluches der ersten Sünde. Diese ist ihm wie eine Schuld der Menschennatur und muss darum auf alle übergehen, welche jene Natur vom Stammvater erben. Aber wie schon angedeutet: die erste Sünde ist nicht die einzige geblieben.[8]) Durch die Schwäche des Willens, durch den beständigen

---

[1]) 3, 4: *ἕκαστον βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς.*

[2]) 28, 1: *ἀπολίπωμεν φαύλων ἔργων μιαρὰς ἐπιθυμίας.* vgl. 7, 1: *σκάμματος ἀγών;* 34, 4; 37, 1: *στρατευσώμεθα.*

[3]) 50, 3: *οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν.*

[4]) 39, 4: *μὴ καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἔναντι κυρίου.*

[5]) Die einzigartige Hervorhebung der Heiligkeit Gottes bei Erschaffung seines „Ebenbildes“ muss einen besonderen Grund haben.

[6]) 33, 6: *Ταῦτα οὖν πάντα τελειώσας* — mit der Erschaffung des Menschen als der Krone des Ganzen — *ἐπῄνεσεν αὐτὰ καὶ ηὐλόγησεν καὶ εἶπεν · αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε* — letztere Worte in Gen. 1, 28 an die Menschen gerichtet. Gesegnet von Gott ist nur der „Gerechte“, der Reine, vgl. 31, 1 ff.

[7]) Vgl. 3, 4; 35, 2 und 49, 5 = die ersten Menschen besassen das Wohlgefallen, mithin auch die Liebe Gottes. Über die ‚dona praeternaturalia‘ der Stammeltern, wie über die innere Natur der Schuldvererbung zu reden besteht für Clemens keinerlei Veranlassung.

[8]) Die folgenden Ausführungen über die persönliche Sünde wurden hereingezogen, weil sie zum Verständnis der ganzen dogmatischen Auffassung des hl. Clemens bes. hinsichtlich des Priestertums für notwendig erschienen.

Kampf der Leidenschaften, durch die fortgesetzte Versuchung des *ἀντικείμενος* ist der Mensch der steten Gefahr ausgesetzt, die Schuld in seinem Leben zu erneuern. Und ist es auch gleichsam widerwillig,[1]) dass die Sünde bei den Christen geschieht, bisweilen bricht sich das Böse gewaltsam seine Bahn und steigert sich zur schweren Beleidigung der göttlichen Majestät (vgl. 44, 4 *ἁμαρτία οὐ μικρὰ ἔσται* etc.); und zwar liegt die Sünde nicht etwa nur im „Irrtum der Menschheit“ oder in der „Herrschaft der Sinnlichkeit“.[2]) Die Sünde der Corinther,[3]) die so schwer ist vor Gott, beruht auf keinem von beiden; die Rädelsführer zeichneten sich sogar durch Einsicht und Keuschheit aus;[4]) es war der Stolz, der sie verblendete und zur Empörung gegen die gottgesetzten Vorsteher trieb. Worin zeigt sich aber die Schwere der Sünde? Clemens nennt das Unrecht des verführten Volkes einen „Verstoss“ (*προσκόψωμεν*) gegen Gott,[5]) dessen Wille eben in der Verachtung seiner Diener verletzt worden war.[6]) Eine grosse Schmach war den Presbytern zugefügt worden, sie gilt auch als grosse Schuld bei Gott; dazu kam das schwere Ärgernis, welches den eigenen Kirchen und den Ungläubigen gegeben war und Gottes Namen zum Gespött[7]) der Andersdenkenden[8]) machte.

---

[1]) Vgl. 3, 4: *ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ ἀνειληφότες δι᾽ οὗ καὶ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*. 2, 3: *ἱκετεύοντες αὐτὸν (θεόν) ἵλεων γενέσθαι εἴ τι ἄκοντες ἡμάρτετε;* vgl. das schöne Wort Harnacks in h. l. ‚Christiani inviti tantum peccant‘. Frank, in Zeitschr. für luth. Theol., 1841, II, S. 102 f. meinte, hier sei das Wesen der Erbsünde bezeichnet.

[2]) Harnack, D. G. I S. 504, 1; vgl. dag. Clem. 35, 5 ff.

[3]) Clemens nennt sie *ἁμαρτία* 44, 4; 23, 2. 3 *παράπτωμα* 56, 1: vgl. 2, 8: *ἡμάρτετε;* 51, 1: *παρέβημεν*.

[4]) Vgl. 48, 5: *ἤτω τις . . . σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων, ἤτω ἁγνὸς ἐν ἔργοις* vgl. 38, 2 *ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ λόγοις μόνον ἀλλ᾽ ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς . . . ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω γιγνώσκων ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν*.

[5]) 21, 5: *μᾶλλον ἀνθρώποις . . . ἐγκαυχωμένοις ἐν ἀλαζονείᾳ τοῦ λόγου αὐτῶν προσκόψωμεν ἢ τῷ θεῷ*.

[6]) Vgl. 56, 1: *εἰς τὸ εἶξαι αὐτοὺς μὴ ἡμῖν ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ*. Gott hasst die Sünder — vgl. 35, 6: *Ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες* (= sündigen) *στυγητοὶ τῷ θεῷ . . ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς* (Gedankensünden).

[7]) Vgl. 47, 7; 46, 9.

[8]) 47, 7: *ἑτεροκλινεῖς*.

Soweit also hatte Corinth der Stolz geführt, dass es Gott zum Gegenstand des Hasses wurde.[1])

Aber nicht nur im Missfallen Gottes liegt das Wesen der Schuld. Sie trägt in sich den Stempel der Verwerfung. In Corinth ist der Friede aus der Gemeinde gewichen,[2]) Zwietracht und Neid und Aufruhr sind an seine Stelle getreten, das einstige Tugendgebäude in der so hochberühmten Gemeinde ist in Trümmer gesunken.[3]) Zu Sklaven des Widersachers hat die Sünde ihre Anhänger gemacht.[4]) Schon auf Erden peinigt ihre Gegenwart das Gewissen.[5]) Wer mit ihr behaftet ist, wagt nicht das Auge zum Schöpfer zu erheben,[6]) er kann nicht mit freudigem Herzen einstimmen in den Preisgesang, den die Kirche ihrem Herrn und Gott weiht.[7])

Jedoch darin liegt noch ein anderer furchtbarer Begriff. Es ist der Sünde Sold: der Tod. Zwar bildet dieser, solange der Schuldige lebt, nur eine beständige drohende Gefahr[8]) für ihn. „Aber der Herr ist bereit und sein Lohn mit ihm, zu vergelten, jedem nach seinen Werken.[9])

---

[1]) 35, 5. 6. Vgl. unter dem Sündenverzeichnis *ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν* . . . v. 6: *ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν· οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτὰ ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς.*

[2]) 3, 4: *διὰ τοῦτο πόρρω ἄπεστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη ἐν τῷ ἀπολιπεῖν ἕκαστον τὸν φόβον τοῦ θεοῦ.*

[3]) 3, 2: *ἐκ τούτου ζῆλος καὶ φθόνος καὶ ἔρις καὶ στάσις,* vgl. v. 4.

[4]) 51, 1.

[5]) 22, 9: *πολλαὶ αἱ μαστίγες τοῦ ἁμαρτωλοῦ.*

[6]) 34, 1: *ὁ . . . νωθρὸς καὶ παρειμένος (ἐργάτης) οὐκ αὐτοφθαλμεῖ τῷ ἐργοπαρέκτῃ αὐτοῦ.* (Der *ἐργοπαρέκτης* ist nach dem Zusammenhang Gott, der nachlässige Arbeiter der Sünder, welcher Gottes Gaben missbraucht.

[7]) Vgl. 34, 7: *καὶ ἡμεῖς οὖν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει* 45, 7. 5: *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει ἐν ὁσίᾳ καὶ ἀμώμῳ προθέσει;* 41, 1: *ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει εὐχαριστεῖν (ἀρέσκειν* beim Opfer) u. a.

[8]) Clemens spricht öfters von der „Gefahr", in welche sich die Corinther gestürzt, vgl. 41, 4: *ὅσῳ πλείονος κατηξιώθημεν γνώσεως τοσούτῳ μᾶλλον ὑποκείμεθα κινδύνῳ.* 47, 7 Anwendung auf die korinthischen Verhältnisse: *ἑαυτοῖς δὲ κίνδυνον ἐπεξεργάζεσθαι.* vgl. 28, 1; 41, 3; 58, 1; 57, 2 ff., 59, 1: *ἐὰν δέ τινες ἀπειθήσωσιν . . . παραπτώσει καὶ κινδύνῳ οὐ μικρῷ ἑαυτοὺς ἐνδώσουσιν.*

[9]) 34, 2.

Wenn das irdische Leben entflieht,[1]) dann entscheidet die ewige Gerechtigkeit, und wehe dem Menschen, der mit der Schuld behaftet hinüberwandert zur nimmer endenden Vergeltung! Es wäre besser, er wäre nicht geboren.[2])

Gleich dem Auserwählten wird auch ihm sein Urteil gesprochen. Denn so geschah es mit den Empörern in der Wüste, die gegen Moses, den Diener des Herrn, Aufruhr erhoben und deren Verwerfung offenkundig war; denn sie fuhren lebendig zur Hölle, indem der Tod sie verschlang.[3]) Das ist der „Tod" nach dem hl. Clemens, zu welchem die Sünde führt, dessen Herrschaft durch den Neid in die Welt gekommen.[4]) Und dieser „Tod", den die Strafe Sodomas und Gomorrha's vorgebildet,[5]) dessen oft jähes Eintreten, sei es mitten im Leben der Sünde und Herzensverhärtung (51, 3), sei es durch sonstige Zulassung Gottes das Schicksal der Frau des Lot[6]) vor Augen hält.[7]) Es ist der Tod, dessen schrecklichste Qual es ist, dass er kein Sterben kennt.[8]) Wie die Liebe mit Gott verbindet (49, 5), so trennt dieser Tod auf ewig vom Quell des Lebens; denn er bedeutet ja die Verwerfung *(κρίμα)* jener,

---

[1]) Harnack, D. G., S. 496, A. 2 meint „dass der Tod als das schlimmste Übel galt"; wohl, aber nicht der irdische, sondern der geistige Tod.

[2]) 46, 8: *Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ · καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ μὴ* (ed. Rom. *οὐκ) ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι.*

[3]) 51, 3: *καθὼς ἐσκληρύνθη ἡ καρδία τῶν στασιασάντων πρὸς τὸν θεράποντα τοῦ θεοῦ Μωϋσῆν ὧν τὸ κρίμα πρόδηλον ἐγενήθη . κατέβησαν γὰρ εἰς ᾅδου ζῶντες καὶ θάνατος κατέπιεν* (andere Leseart *ποιμανεῖ) αὐτούς.*

[4]) 9, 1: *τὸ εἰς θάνατον ἄγον ζῆλος.* 41, 3. 4.

[5]) 11, 1: Zerstörung der Städte *πρόδηλον ποιήσας ὁ δεσπότης ὅτι . . τοὺς ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας εἰς κόλασιν καὶ αἰκισμὸν τίθησιν.*

[6]) 11, 2: Clemens scheint die Schuld derselben — Zweifel an der Treue und Allmacht Gottes — für eine verdammungswürdige zu halten *(κρίμα)*, obwohl es nur eine Gedankensünde war.

[7]) 11, 2: *εἰς τοῦτο σημεῖον ἐτέθη ὥστε γενέσθαι αὐτὴν* (sc. *γυναῖκα Λώτ) στήλην ἁλὸς ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης εἰς τὸ γνωστὸν εἶναι πᾶσιν ὅτι οἱ δίψυχοι καὶ οἱ διστάζοντες περὶ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως εἰς κρίμα καὶ εἰς σημείωσιν πάσαις ταῖς γενεαῖς γίνονται.*

[8]) 51, 4: *καὶ θάνατος ποιμανεῖ αὐτούς;* vgl. 46, 8: *καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ἐγεννήθη* 57, 2 *ἄμεινον γάρ ἐστιν ὑμῖν . . . μικροὺς καὶ ἐλλογίμους ὑμᾶς εὑρηθῆναι ἢ καθ' ὑπεροχὴν δοκοῦντας ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ.* Atzberger, Eschatol. 79, A. 1.

die sich Gott im Leben verhasst gemacht (35, 6), durch den Missbrauch ihrer guten Gaben.[1]) Was ihnen als Wohlthat bereitet war, noch ehe sie das Licht der Welt geschaut (38, 3), das wird ihnen zum Gegenstand ewiger Qual, und der Widersacher Gottes, dessen Neid und Verführung sie zum Opfer gefallen, (51, 1) wird in Ewigkeit ihr Peiniger sein.

Nur einmal, wenn des Ewigen Machtgebot die Toten aus den Gräbern ruft,[2]) da werden auch jene erwachen, die der Guten im Leben gespottet, um Zeugen ihrer Offenbarung zu sein (50, 3),[3]) um selbst der übrigen Schöpfung auch durch ihre offenkundige Verwerfung zu verkünden, dass Gott wahrhaftig ist[4]) und „gerecht in seinen Gerichten“.[5]) Da werden auch die geheimsten Gedanken enthüllt.[6]) Es muss ein furchtbares Schauspiel sein, dem kein Sünder sich entziehen, ein Gericht, dem niemand entrinnen kann.[7])

Dann aber waltet nur mehr der Zorn Gottes im ewigen Schlund,[8]) und die ewige Weisheit, welche die Sünder im

---

[1]) 53, 3: *Ὁρᾶτε, ἀδελφοί, μὴ αἱ εὐεργεσίαι αὐτοῦ αἱ πολλαὶ γένωνται εἰς κρίμα ἡμῖν* (vgl. v. 4 ff.).

[2]) Vgl. Dieckmann, d. Parusie Christi, S. 78.

[3]) Wie soll sich Clemens die „Offenbarung der Frommen“ vorstellen, als dass die Guten von den Bösen geschieden werden!

[4]) 27, 2.

[5]) 27, 1: *ταύτῃ οὖν τῇ ἐλπίδι προσδεδέσθωσαν αἱ ψυχαὶ ἡμῶν τῷ πιστῷ ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις καὶ τῷ δικαίῳ ἐν τοῖς κρίμασι;* man beachte, dass Clemens an dieser Stelle die „Gerechtigkeit in den Gerichten“ zugleich mit der Auferstehung bespricht — also denkt er an eine doppelte Auferstehung der Guten — zur Hoffnung — der Schlechten — zur Warnung.

[6]) Cf. 27, 3. 6; 11, 2, vgl. oben.

[7]) 28, 1: *πάντων οὖν βλεπωμένων καὶ ἀκουομένων φοβηθῶμεν αὐτὸν καὶ ἀπολείπωμεν φαύλων ἔργων ἐπιθυμίας, ἵνα τῷ ἐλέει αὐτοῦ σκεπασθῶμεν ἀπὸ τῶν μελλόντων κριμάτων* v. 2: *ποῦ γάρ τις ἡμῶν δύναται φυγεῖν ἀπὸ τῆς κραταιᾶς χειρὸς αὐτοῦ; ποῖος δὲ κόσμος δέξεταί τινα τῶν αὐτομολούντων ἀπ᾽ αὐτοῦ.*

[8]) Zweimal spricht Clemens vom *ᾅδης* 4, 12; 51, 4; aber er nimmt das Wort nicht aus der heidnischen Mythologie, sondern aus der LXX Num. 16, 30 *καταβήσονται ζῶντες εἰς ᾅδου* v. 33 *κατέβησαν ζῶντες εἰς ᾅδου* hebr. שְׁאֹלָה; daher ist die Hölle der Offenbarung gemeint.

Leben verachtet, „spottet ihres Verderbens“[1]) und „mit ihrer Gottlosigkeit sollen sie gesättigt werden“.[2]) Kein Hoffnungsstern blinkt ihnen mehr. Das Blut Christi, für die ganze Welt vergossen,[3]) dringt nicht hinab in den Abgrund des ewigen Todes.

Nur den Lebenden neigt sich das göttliche Erbarmen zu. Und ist die Sünde gross, noch grösser ist des Ewigen Barmherzigkeit. Und haftet die Schuld auch lange an der Seele — das Blut des Herrn hat die Kraft, sie hinwegzutilgen.[4]) Überaus schön und trostvoll ziehen sich diese Gedanken durch die Darstellung des Frevels der Schuld. Clemens ist ja ein guter Hirte, er will nicht verdammen, sondern er will den Frieden bringen;[5]) er will nicht das Verderben, er will, dass alle zu den Erbarmungen des Vaters fliehen,[6]) dessen grösste Freude die Bekehrung des Sünders ist.[7])

Drittes Capitel.

Die heiligste Dreifaltigkeit.

Wir haben den reinen Gottesbegriff des hl. Clemens betrachtet, jedoch dabei unterlassen, eine Schlussfolgerung zu ziehen, welche sich unwillkürlich aufdrängt: Wenn nämlich Gott ein Wesen ist von unendlicher Weisheit und Macht, wenn alles andere von ihm abhängt, und er ganz frei und selbständig das Weltall geschaffen hat und im Bestand erhält, so lange er will, dann muss dieser Gott

---

1) 57, 4: *κἀγὼ τῇ ὑμετέρᾳ ἀπωλείᾳ ἐπιγελάσομαι.*

2) 57, 2—6: *τῆς ἑαυτῶν ἀσεβείας πλησθήσονται.*

3) 7, 4; vgl. 57, 2: *ἐκριφῆναι τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ.*

4) 7, 4; 49, 6, vgl. 49, 5; 50, 5.

5) Procem. *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*; 54, 2; 64; 65, 1.

6) 20, 11.

7) 8, 2 ff. *Καὶ αὐτὸς ὁ δεσπότης . περὶ μετανοίας ἐλάλησεν μετὰ ὅρκου. Ζῶ γὰρ ἐγώ, λέγει κύριος, οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὴν μετάνοιαν.*

nach dem hl. Clemens auch ein persönliches Wesen sein.[1] Aber diese Persönlichkeit tritt uns nicht in einfacher Form entgegen. Zwar ist kein Unterschied zwischen dem Gott des alten und neuen Testamentes, wie spätere Irrlehrer behaupteten, kein Unterschied obwaltet nach dem Verfasser unseres Briefes zwischen dem Weltenschöpfer und dem offenbarenden Gott, aber doch begegnen uns die Namen Vater, Sohn und Geist in eigentümlicher Zusammenfassung und wiederum Auseinanderscheidung.[2]

Der Unterschied Christi als *παῖς* und *υἱός*[3] vom Vater als Person ist schon im Worte ausgesprochen, ausserdem ist Christus ausdrücklich dem Vater gegenübergestellt als angeredete Person (36, 4), oder als sein Gesandter zu den Menschen,[4] die er zur reinen Gotteserkenntnis geführt,[5] für die er sein Blut dahingegeben.[6] Mit letzterer Lehrweise entzieht Clemens dem späteren Patripassianismus jeglichen Anhaltspunkt in seinem Briefe, während er an der Persönlichkeit Christi auch im alten Bunde festhält, indem er ihn sogar als redend durch den hl. Geist einführt. Wer aber „redet", muss doch eine Person sein, zumal wenn das Wort auf ihn als letzte Quelle zurückgeführt wird.[7]

Halten wir den eben dargestellten Gedanken fest, so ergibt sich aus Clemens auch die Eigenpersönlichkeit des

---

[1]) Vgl. Simar, Dogmatik I, S. 222 ff., S. 224: „Eine Person oder persönlich ist die vernunftbegabte Natur, sofern sie eine für „sich" seiende Substanz ist und darum selbsteigenes Prinzip ihrer Thätigkeit und Trägerin aller ihrer Attribute".

[2]) Vergl. Harnack, D. G. S. 147 gibt das Bekenntnis der drei Namen für jene Zeit zu, ohne den dogmatischen Inhalt zu untersuchen; und doch kommt es darauf vor allem an.

[3]) 59, 3: *τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου* . v. 4: ebenso 36, 4: *ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης* etc.

[4]) Vgl. 42, 1; cf. 59, 2; 36, 2.

[5]) Vgl. 36, 2 ff.

[6]) Vgl. 7, 4; 21, 6; 49, 6.

[7]) Dies ist gesagt zur Beurteilung des Ausdrucks *λέγει γὰρ ἡ γραφή*. Die „Schrift" ist beim hl. Clemens nur personificiert, er stellt sie ausdrücklich als die Vermittlerin der Gedanken eines Höheren hin; vgl. 45, 2: *τὰς ἱερὰς γραφὰς τὰς διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου*.

hl. Geistes [1]) da, wo dieser als Urheber der Schriftworte, als der Dolmetscher Christi, mit dem Beruf, dessen Worte den Menschen mitzuteilen, genannt wird.

Aber noch mehr tritt uns der hl. Geist als vom Vater und Sohn unterschiedene Person nach dem hl. Clemens im neuen Testamente entgegen. Zwar könnten wir aus dem Worte *πνεῦμα ἅγιον* — besonders, wo es ohne Artikel gebraucht ist[2]) — an und für sich noch nicht die Persönlichkeit[3]) seines Trägers folgern[4]): indes bietet uns Clemens zwei wahrhaft klassische Belege seines Glaubens an die letztere Wahrheit. Es sind dies c. 46, 6 und 58, 2.

An ersterer Stelle[5]) unterscheidet der Verfasser ausdrücklich den einen Gott, den einen Christus, den einen Geist der Gnade voneinander, als in derselben Ordnung nebeneinander stehend. Wenn also den beiden Erstgenannten Persönlichkeit zukommt, was wohl heute niemand in Abrede stellt, dann muss nach Clemens auch dem hl. Geist Persönlichkeit zugesprochen werden. Man kann nicht die im gleichen Zusammenhang berührte „*μία κλῆσις ἐν Χριστῷ*" einwenden; denn diese hat Clemens nicht in derselben Ordnung neben Vater, Christus und Geist gestellt, sondern sie vielmehr als Wirkung des persönlichen Christus[6]) diesem

---

[1]) 53, 1, vergl. 45, 2; 16, 2: *καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν*. 13, 1: *λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*. 22, 1: *καὶ γὰρ αὐτὸς (Χριστός) διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς*.

[2]) Vgl. 2, 2; 42, 3; (cf. auch 18, 12. 10; 21, 2).

[3]) Mit Artikel vgl. 42, 4 (u. 13, 1; 16, 2; 18, 11 — die die letztere Stelle umschliessenden Verse 10 u. 12 sprechen von der Erneuerung v. 10 und „Stärkung" v. 12 des inneren Geistes; dagegen im angeführten v. 11 bittet der Psalmist: „nimm deinen hl. Geist nicht von mir". Wenn auch der alttestamentliche Sänger nicht an den persönlichen Geist gedacht haben mag, so kommt es hier auf die Auffassung des hl. Clemens an, und er scheint (vgl. 45, 2; 46, 6; 43, 4; 58, 2) auch im alten Bund den hl. Geist als persönlich wirksam im Innern des Menschen betrachtet zu haben.

[4]) Vergl. 21, 2 im Gegens. zu 21, 1; 18, 10. 12 wo sicher keine Rede ist vom persönlichen Geiste; 18, 11 nur wahrscheinliche Bezeichnung im alten Testament.

[5]) *Ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ᾽ ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ;*

[6]) *Ἐν Χριστῷ*.

untergeordnet. Ausserdem würde der Einwurf zu viel beweisen, insofern daraus folgen würde: wenn dem hl. Geist nach diesem Satze keine Persönlichkeit zukommt, wegen der *μία κλῆσις*, dann kommt sie ebensowenig Gott oder Christus zu; denn sie stehen im durchaus gleichen Zusammenhange.[1])

Noch klarer und jeden Zweifel ausschliessend, hat Clemens den Unterschied des hl. Geistes von Vater und Sohn und zwar als von ihnen getrennte Persönlichkeit gelehrt in c. 58, 2.[2]) Hier sind vor allem wiederum *ὁ Θεός, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός* und *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* in einer Ordnung aufgeführt, diesmal stört kein viertes Glied die dreifache Zusammenstellung. Wenn daher *Θεός* und *Χριστός* als Personen gelten, so muss dies auch vom *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* angenommen werden. Ausserdem ist von Letzterem, ebenso wie von Ersteren, das „*ζῇ*" ausgesagt. Der hl. Geist besitzt also „Leben", und zwar Leben wie der lebendige Gott, wie der Herr Jesus Christus. Wie kann man da noch dieses Leben des hl. Geistes auf ein „enthusiastisches Element"[3]) beschränken? Oder soll ein „enthu-

---

[1]) Man könnte hier auch hinweisen auf den Ausdruck *ἓν πνεῦμα*. Denn wäre von dem durch Gott bewirkten „enthusiastischen" Geist (Harnack D. G. I S. 52 ff.; Wrede, S. 106 f.) die Rede, dann wäre dieser nicht nur einer, sondern vielfach wie die Menschen, denen er mitgeteilt worden, während die eine Berufung in Christo, d. h. die Berufung zu einer Gemeinschaft in Christo (vgl. 47, 7) dabei ganz gut bestehen könnte. Aber immerhin könnte das *ἕν* von dem einen moralischen Geist, der in den Christen lebt und zur Einheit des sittlichen Fühlens und Handelns zusammenführt. Deshalb übergehen wir diesen Gesichtspunkt.

[2]) *Ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν, ὅτι ὁ ποιήσας ἐν ταπεινοφροσύνῃ μετ' ἐκτενοῦς ἐπιεικείας ἀμεταμελήτως τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα, οὗτος ἐντεταγμένος καὶ ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐστὶν αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.*

[3]) Harnack, D. G. I, S. 52 ff.; Wrede a. a. O.; Engelhardt, „Christentum d. h. Justin", S. 399 A.; Loof, Leitfaden f. Dogmengesch. S. 55.; Noesgen, Geschichte der Lehre vom hl. Geiste, S. 5; 4: „kein die Auffassung bedingendes Moment im Glaubensbewusstsein"; 16.

siastisches Element" mit dem Vater und Sohn in gleicher Weise „den Glauben und die Hoffnung der Auserwählten" bestimmen, wie Clemens im folgenden Zusammenhang erklärt? Nein, es bleibt ausgemacht, die Stelle 58, 2[1]) ist unverständlich, wenn sie nicht auf den persönlichen Unterschied des heiligen Geistes von Vater und Sohn bezogen wird. Mit ihr und 46, 6 werden auch die übrigen Beziehungen auf den „Geist der Gnade" (2, 8), auf den Geist, der die Apostel erfüllte (42, 3), der ihnen beistand zur Gründung der Christengemeinden, durch Aufstellung der „Erstlinge" (42, 4), offenbar. Denn es ist nicht einzusehen, weshalb Clemens an diesen Stellen von einem anderen πνεῦμα reden sollte, als in 46, 8 und 58, 2. Man vergleiche nur 2, 8 mit 46, 6, wo fast der gleiche Wortlaut den „Geist der Gnade" preist,[2]) während in c. 42 der Zusammenhang die Thätigkeit des Vaters und Sohnes zur Vermittlung der Wahrheit[3]) an die Menschen behandelt, und daher auch der mit ihnen genannte, zum gleichen Zwecke wirkende, *πνεῦμα ἅγιον* mit dem des c. 46, 8 zusammenfallen muss.[4])

---

[1]) Wrede gibt (S. 106 A. 2) die trinitarische Formel in c. 58, 2 zu; aber den Inhalt zu erklären hat er unterlassen. Wenn aber nach Wrede der Charakter des clementinischen Christentums nicht „Enthusiasmus und Subjektivismus", sondern Nüchternheit, Ruhe, Achtung der Autorität, Sicherheit und einfache Klarheit verrät" (S. 107), dann muss er folgerichtig auch den „enthusiastischen Geist" Harnacks verwerfen und τὸ πνεῦμα als ein persönliches Wesen anerkennen, vgl. hierüber auch Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, S. 109.

[2]) Ebensowenig besteht ein Grund, den im alten Bunde sich offenbarenden Geist (8, 1; 13, 1; 16, 2; 22, 1; 45, 2) für verschieden von dem zu halten, welcher „sich in der Gemeinde bezeugt" (Wrede, S. 107). Denn es ist nur ein Geist der Gnade (vgl. 46, 6 u. 58, 2), dessen Werkzeuge die alttestamentlichen Schriftsteller (8, 1), wie die Apostel (41, 3) sind.

[3]) Vgl. 42, 1. 2; vgl. 46, 8 *μία κλῆσις ἐν Χριστῷ*. Vermittlung der Wahrheit in Verbindung mit der inneren Gnade ist die Berufung durch Christus.

[4]) Gunkel, „Wirkung des hl. Geistes" (Göttingen 1889), hat es überhaupt nicht der Mühe wert gefunden, sich mit Clemens zu befassen. Chamard in der Revue des quest. hist. 1901. p. 343 scheint die Stelle gar nicht näher geprüft zu haben.

Aber noch mehr geht aus der Stelle 58, 2 hervor.[1]) Dieselbe ist vom Verfasser als Begründung des Vorausgehenden hieher gesetzt, wie das *γὰρ* andeutet. Vorausgeschickt sind aber die Drohungen der Weisheit Gottes und die Mahnung zu unerschütterlichem Vertrauen und Gehorsam gegen seinen erhabenen „Namen“.[2]) Nun ruft Clemens diesen Namen zum Zeugnis seiner Worte an; aber es ist nicht nur der Name „Gottes“, sondern mit ihm zugleich als Begründung jener Drohungen und Ermunterungen[3]) erscheint der Name des „Herrn Jesus Christus und des hl. Geistes“. Ja, damit wir diese Beziehung nicht vergessen, steht ausdrücklich dabei: die drei Namen sind die Hoffnung der Auserwählten,[4]) d. h. zunächst, dem Zusammenhang mit v. 1 gemäss, die Bürgschaft unseres Vertrauens auf den einen göttlichen Namen (58, 1). Also können wir schliessen: in dem einen „Namen der Erhabenheit Gottes“[5]) sind nach dem hl. Clemens drei Namen enthalten, d. h. die eine Gottheit besteht in drei Personen.

Die Kraft des Beweises tritt noch mehr an's Licht, wenn wir die Stelle in sich betrachten. Dieselbe hat eine

---

1) 46, 8 scheint uns wie diesem entsprechend (Eph. 4, 5. 6) nicht vollständig beweiskräftig zur Bestimmung des Glaubens an die Gottheit der drei Personen. Denn, sind letztere auch hier in der Ordnung der selbständigen Persönlichkeit nebeneinandergestellt, so bleibt noch immer zu erweisen, wie das *ἕνα θεόν* auch auf den „einen Christus“ und „Geist“ sich bezieht. Anders aber gestaltet sich die Beurteilung, wenn wir bedenken, dass Clemens dabei jedenfalls die Lehre des Paulinischen 1. Corintherbriefes im Auge hat, wo Christus mit dem Vater als Schöpfer der Welt (vgl. 1 Cor. 8, 6) anerkannt ist, und der „eine und derselbe Geist“ wie „derselbe Herr“ (12, 5) und „derselbe Gott“ (12, 6) „alle diese Gnaden bewirkt sie jedem zuteilend“, „sowie er will“ (1 Cor. 12, 11. 4). Das letztere Wort weist hin auf die Persönlichkeit des hl. Geistes; die gleiche unbeschränkte Gewalt der drei Personen auf das gleiche Wesen.

2) 58, 1: *Ὑπακούσωμεν οὖν τῷ ἁγίῳ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματι αὐτοῦ φυγόντες τὰς προειρημένας διὰ τῆς σοφίας τοῖς ἀπειθοῦσιν ἀπειλάς* (vergl. 57, 3 ff.) *ἵνα κατασκηνώσωμεν πεποιθότες ἐπὶ τὸ ὅσιον τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ ὄνομα.*

3) Vgl. 59, 1: *ἐὰν δέ τινες ἀπειθήσωσιν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ εἰρημένοις γινωσκέτωσαν ὅτι παραπτώσει καὶ κινδύνῳ οὐ μικρῷ ἑαυτοὺς ἐνδώσουσιν.*

4) *Ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν.*

5) *Ὄνομα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ.*

dreifache Eigentümlichkeit: Einmal dass sie von drei Personen spricht, aber nur von einem „Leben".[1]) In 46, 8 steht das ἕνα-ἕν bei jedem Namen eigens, hier ist nur einmal das ζῇ gesetzt. Es ist also nach Clemens das Leben, welches Gott zukommt, dasselbe, was der Sohn besitzt und was dem hl. Geiste zu eigen ist: dann ist es aber das eine göttliche Leben, die wesenhafte Gottheit, welche der Verfasser den drei Personen zuspricht.

In dieser Verbindung der drei Personen zu einem ζῆν liegt noch ein anderer wichtigerer Umstand. Clemens benützt diesen Gedanken zu einem Schwur, und zwar ist dieser Eid der einzige in seiner Art,[2]) welchen die christliche Literatur der ersten vier Jahrhunderte aufweist.[3]) Wenn je eine Eidesform in letzterer erscheint, so wird stets Gott, das göttliche Wesen, zum Zeugen angerufen, aber nie findet sich die Anrufung der drei Namen, wenn man nicht das ‚Comma Johanneum'[4]) hieher rechnen will. Übrigens doch hat Clemens in seiner Trinitätslehre sicher den hl. Paulus vor Augen gehabt.[5]) Was folgt daraus? Es lag im christlichen Bewusstsein, dass nur die Gottheit als solche zur Zeugin der Wahrheit angerufen wurde. Wenn also Clemens die drei Personen nennt, so ruft er sie an, weil er sie unter dem einen Gesichtspunkt des göttlichen

---

[1]) *Ζῇ γάρ* etc. Loofs Dogmengesch., S. 58 f. gibt dies zu. Die *μοναρχία* Gottes des Vaters wird streng festgehalten, selbst da, wo die sog. Taufformel nachklingt (1 Clem. 58, 2); aber er tröstet sich: „die theologische Reflexion fehlte eben noch ganz (so in I. Cl. u. Polyc.), oder fast ganz." Ebenso redet er vom hl. Ignatius, S. 61.

[2]) Der hl. Paulus gebraucht öfters Schwurformeln, aber (wie Rom. 1, 9; 2 Cor. 1, 23; 11, 31: *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ οἶδεν . . . ὅτι οὐ ψεύδομαι;* Gal. 1, 20; Phil. 1, 8; 1 Thess. 2, 5) immer nur als Beteuerungen bei „Gott", „dem Vater unseres Herrn Jesu Christi" u. a., nie unter Anrufung der drei Namen zugleich.

[3]) Vgl. Lightfoot, I. p. 399; besonders Caspari „vom Glauben an die Trinität Gottes" S. 15 ff.: Hilgenfeld, nov. test. extr. can. recept. I, p. 102. Selbst Eusebius hat nur *ζῇ ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅτι* . . H. E. V, 19. 3.

[4]) Joh. 5, 7.

[5]) Man vgl. 46, 8 und Eph. 4, 4 ff.: *ἓν πνεῦμα καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι . . . εἷς κύριος . . . εἷς θεός;* ebens. 1 Cor. 8, 6; 12, 12. (s. oben.)

Wesens zusammenfasste, wie dies auch die Natur des Eides mit sich brachte: denn als Zeuge der Wahrheit wird nur der Allwissende, als Vollstrecker seiner Verheissungen,[1]) wird nur der ewig Getreue und Allmächtige angerufen.[2]) Aber auch die Folgerung dürfen wir ziehen: Clemens wusste sich trotz der einzigen Art seines Schwures keineswegs im Widerspruch mit der Überlieferung, noch weniger mit dem hl. Paulus. Im Gegenteil, gerade die Überlieferung mit ihrem ängstlichen Festhalten an der Eidesform bei „Gott" bestätigt die Annahme, dass unser Verfasser die eine Gottheit in den drei Personen verstand, und umgekehrt, Clemens bestätigt den Glauben der Überlieferung an die heiligste Dreifaltigkeit. Denn es ist nichts anderes als der überquellende Ausdruck heiligen erhabenen Glaubens, den der feierliche Eid bekundet. Wer möchte aber leugnen, dass es wohl geraumer Zeit bedurfte, bis solch glühender Glaube die Seele beherrschte, und wer möchte behaupten, dass Clemens hier den Corinthern gegenüber mit unverstandenen Begriffen vorging? Also genügende Anzeichen für den Besitzstand der überlieferten Lehre, deren Krone das Bekenntnis der einen Gottheit in drei Personen bildete! Dazu tritt noch eine andere Erwägung: Es ist doch eine auffallende Erscheinung bei den Gegnern, welche dem hl. Clemens eine besondere Bevorzugung des alten Testaments zum Vorwurf machen, ja sogar behaupten, er habe sein mangelndes Recht der Einmischung in die corinthischen Wirren mit der Kraft des Gotteswortes ersetzen wollen[3]): diese Eidesformel aber wagt keiner mit denen

---

[1]) Vgl. 58 1; 59, 1.

[2]) 2 Tim. 4, 1 wird Gott und Christus als Zeuge zur Bekräftigung der apostolischen Mahnung angerufen; aber hier ist für Christus ausdrücklich der Zusatz beigefügt *τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς* — also das Zeugnis des allgegenwärtigen und allmächtigen Gottes als solchen bleibt ungeschmälert bestehen. Wenn Christus bei Clemens zugleich mit „Gott" angerufen wird, ohne weitere Beifügung, so ist dies ein Zeichen, dass beide unter dem einen Gesichtspunkt des göttlich-gleichen Wesens (und mit ihnen der hl. Geist) betrachtet werden.

[3]) Wieseler, theol. Jahrbuch, 1877, S. 382 ff.

des alten Bundes zu vergleichen![1]) Und doch liegt der Vergleich so nahe. Denn die Form des Eides hat Clemens ganz dem alten Gesetze entlehnt. Man vergleiche mit Cl. 58, 2 die Eidesformeln bei Jos. 22, 22; Jud. 8, 19: *ζῇ κύριος;* 1 Reg. 14, 39: *ζῇ κύριος ὁ σώσας τὸν Ἰσραήλ;* 25, 34: *ζῇ κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ*[2]) u. a. m.: und man wird finden, wie ausschliesslich das Leben Gottes, der lebendige, allsehende[3]) und allmächtige[4]) Gott Gegenstand der Anrufung ist, ja es stehen Belege zur Verfügung, wo der Schwur beim Namen Gottes[5]) mit Ausschluss der Anrufung von Wesen, „die nicht Götter sind",[6]) geboten wird.

Es finden sich zwar in den Königsbüchern einige Stellen, welche Beteuerungen wie „bei deinem Leben, o König"[7]) — vom menschlichen Fürsten ist die Rede — enthalten. Aber nie wird bei Gott und einem Geschöpf zugleich geschworen, noch weniger von demselben Leben (*ζῆν* Cl. 58, 2) Gottes und des Königs gesprochen. Clemens muss also wissen weshalb er beim „Leben der drei Personen" den Eidesschwur leistet. Einmal hat er schon eine Stelle angeführt, wo Gott bei seinem eigenen Leben dem Sünder Barmherzigkeit verheisst,[8]) während dem Ge-

---

[1]) Caspari, der es gethan hat (a. a. O.), ist zum Bekenntnis der heiligsten Dreifaltigkeit gelangt (S. 2 ff., bes. S. 22); er anerkennt in dem Schwur „göttliche Sphäre".

[2]) Vgl. Ruth 3, 13; 3 Reg. 18, 15 Elias: *ζῇ κύριος (ὁ θεὸς Ἰσραήλ* 3 Reg. 18, 15) *τῶν δυνάμεων* ebenso 4 Reg. 3, 14, Elisæus: *ζῇ κύριος τῶν δυνάμεων,* vgl. heb. 1 Sam. 14, 39 כִּי חַי־יְהוָה; für uns aber kommt bei Clemens mehr die LXX in Betracht.

[3]) Jos. 22, 22.

[4]) Siehe oben Reg. 3, 14.

[5]) Vgl. Dt. 6, 13: *κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ . . καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῇ;* 10, 20; Is. 48, 1: *οἱ ὀμνύοντες τῷ ὀνόματι κυρίου θεοῦ Ἰσραήλ.*

[6]) Jer. 12, 16 (Gegensatz des Schwures bei Baal und Jahve). Jer. 5, 7: *ὤμνυον ἐν τοῖς οὐκ οὖσι θεοῖς* (Klage Gottes); siehe auch Gen. 31, 53.

[7]) Vgl. 1 Reg. 17, 55: *ζῇ ἡ ψυχή σου βάσιλεῦ, εἰ οἶδα* 1 Reg. 1, 26; 2 Reg. 14, 19; 11, 11.

[8]) Vergl. Cl. 8, 2: *καὶ αὐτὸς δὲ ὁ δεσπότης τῶν ἁπάντων περὶ μετανοίας ἐλάλησεν μετὰ ὅρκου* (Ez. 33, 11). *Ζῶ γὰρ ἐγώ, λέγει κύριος, οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ* etc. v. 4: *καὶ ἐν ἑτέρῳ τόπῳ οὕτως λέγει* (folgt Is. 1, 16—20: die Busse, der Weg zum Segen).

rechten Segen zugesprochen wird. Was dort so feierlich mit dem Schwur Gottes eingeleitet wurde, hat Clemens nicht vergessen. Was Gott im alten Bunde unter eindringlichem Eide versprochen, das kann Clemens in der höheren Erkenntnis mit derselben Beteuerung verheissen, nur ist die fleischliche Segnung zur geistigen, der israelitische Gotteseid ist zum christlichen geworden, der alttestamentliche Name des Jahve, El bezw. Haelohim[1]) ist nur auf Grund der höheren Gnosis (41, 4) zu „Gott, dem Herrn Jesus Christus und dem hl. Geiste erweitert worden“.[2])

Aber noch ein dritter Umstand stellt die Bedeutung der Worte 58, 2 für das Dogma von der heiligsten Dreifaltigkeit ausser Zweifel. Clemens fasst die drei Personen als den einen Glauben und die „Hoffnung der Auserwählten.[3]) Der Sinn dieses Beisatzes ist nicht erschöpft, wenn wir jene drei Namen als die Bürgschaft der Verheissungen Gottes auffassen, wie oben betrachtet wurde. Die Bedeutung der Worte geht noch tiefer: Jesus und der hl. Geist sind damit in das gleiche Verhältnis zu unserem Glauben und Hoffen gestellt, wie es — menschlich gesprochen — bei Gott selbst der Fall ist; denn Clemens macht keinen Unterschied. Gott aber ist sowohl der Urheber[4]) wie unfehlbare Grundlage[5]) und höchster Gegenstand unseres Glaubens und Hoffens.[6]) Alle anderen Wahrheiten und Güter sind nur in Beziehung auf die eine höchste Wahrheit und das höchste Gut geoffenbart und verheissen. Soll dieser Gedanke nicht dem hl. Clemens vorgeschwebt haben, als er die heiligste Dreifaltigkeit schlechthin „unsern Glauben, unsere Hoffnung“ nannte?[7])

---

[1]) Job. 27, 2: חַי אֵל; 2 Sam. 2, 27; חַי הָאֱלֹהִים.

[2]) Caspari a. a. O. S. 22.

[3]) *Ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν.*

[4]) Vgl. 42, 1 ff.

[5]) 27, 2: *ὁ παραγγείλας μὴ ψεύδεσθαι πολλῷ μᾶλλον αὐτὸς οὐ ψεύσεται· οὐδὲν γὰρ ἀδύνατον παρὰ τῷ θεῷ εἰ μὴ τὸ ψεύδεσθαι.*

[6]) 59, 3: *εἰς τὸ γιγνώσκειν σε τὸν μόνον ὕψιστον;* vgl. 34, 4; 12, 7.

[7]) Siehe 11, 1. cf. Jerem. 17, 5. 7: *καὶ εὐλογημένος ὁ ἄνθρωπος ὃς πέποιθεν ἐπὶ τῷ κυρίῳ καὶ ἔσται κύριος ἐλπὶς αὐτοῦ* u. Is. 8, 13: *κύριον*

Jedenfalls aber schreibt er damit dem Sohne und Geiste dasselbe zu, wodurch der Vater die höchste unfehlbare Wahrheit, das höchste unsere Hoffnung ganz erfüllende Gut ist, d. i. die Gottheit.

In diesem Sinne wird uns nun auch 12, 7[1]) klar, wo die reinigende Kraft des Blutes Christi jenen in Aussicht gestellt wird, die Gott zum Gegenstand ihres Glaubens und Hoffens machen, d. h. in Gott ist selbstverständlich auch der Glaube und die Hoffnung auf Christus eingeschlossen. Darum redet Christus beim hl. Clemens von „seinen Auserwählten",[2]) ebenso wie diese an anderer Stelle die „Auserwählten Gottes"[3]) genannt werden d. h. sie sind nicht nur „in Christus"[4]) oder „durch Christus",[5]) sondern auch „für Christus" als ihr letztes Ziel berufen. Das letzte Ziel alles Geschaffenen ist aber nur Gott.[6])

Aber noch ein weiterer Gedanke des hl. Clemens scheint uns in 58, 2 eingeschlossen zu sein. Wir wiesen auf den Zusammenhang der Eidesformel mit den alttestamentlichen Beteuerungen, ja mit dem von Clemens selbst angeführten Gottesschwur hin, und wie die Beziehung auf die Dreiheit der Personen nur eine „Erweiterung" (Caspari)

αὐτὸν ἁγιάσατε καὶ αὐτὸς ἔσται σου φόβος (= Gegenstand der Hoffnung, der Furcht); also ist auch bei Clemens 58, 2 die Deutung = Gegenstand des Glaubens, der Hoffnung begründet.

[1]) Im Zusammenhang ist das Zeichen der Rahab geschildert: *πρόδηλον ποιοῦντες ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν.*

[2]) 46, 7 f.: *μνήσθητε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, εἶπεν γάρ . οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ · καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι.* Selbst Lipsius gibt zu, dass Christus dem hl. Clemens ‚non tam instrumentum vocationis, quam ipsum ut ita dicam principium vocationis' sei (Lips. disq. p. 74; vgl. Schultz, die Lehre von der Gottheit Christi, S. 32).

[3]) 1, 1: *ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ*, 2, 4; 6, 1; 19, 1 ff.; 29, 1: *ἀγαπῶντες τὸν . . πατέρα ἡμῶν ὃς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἐποίησεν.*

[4]) 46, 8: *ἐν Χριστῷ κλῆσις.*

[5]) 59, 3: *ὅπως τὸν ἀριθμόν . . . τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ . . διαφυλάξῃ ἄθραυστον ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰ. Χρ. δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς.*

[6]) Vgl. 36, 1 ff.

des einfachen Gottesbegriffes sei. Wir behaupten nun noch mehr: Clemens hat in jenem Satze auch der tiefen Auffassung endgiltigen Ausdruck verliehen, welche er selbst vom alten Testamente hatte. Er sieht den alttestamentlichen Gottesbegriff schon mit christlichem Auge an.[1]) Denn er lässt im alten Bunde nicht nur den Vater reden, sondern auch den Sohn und den hl. Geist. Wenn also „Gott“ schwört im alten Testamente, ist es dem hl. Clemens soviel, als hätte auch Christus und *τὸ πνεῦμα* den Eid geleistet; unser Heiliger betrachtet sie als in untrennbarer Einheit zusammengehörig; denn er macht keinerlei Unterschied, ob Gott redet, oder Christus oder der hl. Geist.

Der gleiche Gedanke liegt auch in der eigentümlichen Verwendung des Namens *κύριος*, worauf schon Petavius[2]) aufmerksam gemacht hat. Clemens gebraucht nämlich allerdings gern zum Ausdruck der Herrschergewalt Gottes das Wort *δεσπότης*, während er im neutestamentlichen Sinne das Wort *κύριος* für Gott vermeidet und es ausschliesslich auf Jesus Christus bezieht.[3]) Bei den alttestamentlichen Stellen jedoch ist der *κύριος*-Name für „Gott“ nahezu durchaus beibehalten.[4]) Dadurch wird zuweilen eine eigentümliche Vermischung der beiden *κύριος*-Begriffe bewirkt. So

---

[1]) Vgl. 16, 3 f.: *λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* etc. 22, 1: *καὶ γὰρ αὐτὸς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται* c. 16, 2: *καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν* andere Stellen s. oben. 16, 15: *καὶ πάλιν αὐτὸς (Χριστός) φησίν* (Isaiasstelle). Vgl. Wrede, S. 79 ff.

[2]) Theol. dogm. tom. II, præf. c. II. Nur beschränkt Petavius seinen Beweis auf die Bedeutung des Wortes *κύριος* an und für sich betrachtet. Vergl. 8, 2; 20, 8. 11; 33, 1—2; 34, 4: *ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης*. ps. 27 sq., 33, 2; 20, 11; 26, 1; 59, 2; 64.

[3]) Dieser ist der *κύριος κατ᾽ ἐξοχήν*, vgl. Procem. die Doxologien; 42, 1. 3; 49, 6; 50, 7; 58, 2. 3; 65, 2; 12, 7 vgl. 12, 5; 13, 1; 16, 2 vgl. 16, 3 ff.; 21, 6 vgl. 21, 2; 24, 1; 33, 2; 42, 3; 44, 1; 46, 7; 47, 7 und andere.

[4]) 8, 2; 12, 5; 13, 1; 16, 3 ff.; 21, 2; 22, 6 (ps. 34, 12—19) 23, 5; 34, 3; 48, 2. 3; 54, 4; 56, 3 ff. nur in 18, 2 ff. scheint *θεός* in den ps. 50, 3—19 eingesetzt zu sein, aber wie es sich aus dem Vergleich mit den anderen Stellen ergibt, ohne besondere Absicht; es steht *θεός* ganz in derselben Beziehung, wie anderswo das entsprechende *κύριος*.

kommt es, dass wir aus dem Munde der Rahab vom κύριος ὁ Θεός hören,[1]) während fasst unmittelbar darauf[2]) erläutert wird, wie das Blut des κύριος denjenigen, welche dem Θεός getreu sind, Erlösung bringen werde. Ebenso wird 13, 1 κύριος zuerst von Gott, dann unmittelbar von Christus gebraucht;[3]) 8, 2[4]) dient es zur Abwechslung für δεσπότης in demselben Satze. Bei der Gepflogenheit des hl. Clemens, Schriftstellen zu verschmelzen, finden wir sogar das Wort κύριος für Gott und Christus zugleich gesetzt.[5]) Dagegen richtet sich die Anrede des liturgischen Gebetes — also im Sprachgeist der damaligen Kirche — häufig mit κύριε an Gott als den Schöpfer der Welt neben δέσποτα.[6]) Ja Clemens verfehlt nicht selbst mit eigenen Worten ohne Rücksicht auf Christus den Vater κύριος zu nennen.[7]) Was folgt aus diesem eigenartigen Gebrauch des κύριος-Namens? Zum mindesten, dass Clemens keine ängstliche Sorge hat, das Wort von θεός und δεσπότης streng unterschieden zu halten. Wenn aber dies anerkannt wird, so muss ebenso zugegeben werden, dass unser Verfasser auch zwischen dem Inhalt jener Ausdrücke nicht ernstlich unterschieden hat.[8])

---

[1]) 12, 5: ὁ κύριος ὁ Θεὸς παραδίδωσιν ὑμῖν τὴν γῆν ταύτην.

[2]) 12, 7: Das Zeichen der Rahab bedeutet, dass λύτρωσις ἔσται διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν.

[3]) Ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω (vgl. II Cor. 10, 17; 1 Reg. 2, 10; Jer. 9, 23 sq.) μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ etc.

[4]) Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ δεσπότης . . . ἐλάλησεν μετὰ ὅρκου · ζῶ γάρ ἐγώ λέγει κύριος etc.

[5]) Vgl. 34, 3: προλέγει γὰρ ἡμῖν · ἰδοὺ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ — aus Is. 40, 10; 62, 11 und Apoc. 12, 12.

[6]) 60, 1: σὺ κύριε τὴν οἰκουμένην ἔκτισας v. 3: καὶ δέσποτα . . 61, 1a; 61, 1b κύριε v. 2: δέσποτα.

[7]) Vgl. 36, 5, wo ps. 109, 1 angeführt ist mit den Worten der LXX, welche die Anfangsworte enthält εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου; besonders aber: Cl. 53, 3: καὶ εἶπεν κύριος πρὸς αὐτόν (sc. Μωυσῆν) v. 2: εἶπεν πρὸς αὐτὸν ὁ θεός (andere Leseart κύριος).

[8]) Siehe auch 54, 3a: τοῦτο ὁ ποιήσας ἑαυτῷ μέγα κλέος ἐν Χριστῷ περιποιήσεται . . . als Beweis hiefür aber steht (ps. 24, 1) v. 3b: τοῦ γὰρ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Muss nicht eine unparteiische

Indes scheint uns das Wort *κύριος* noch einen tieferen Einblick in die Gedankenwelt des hl. Clemens zu eröffnen.

Wer ist doch der „Herr“, welcher mit den Patriarchen redet, der im Dornbusch dem Moses erscheint? Von Abraham erzählt Clemens, dass er die „Herrlichkeit Gottes“ geschaut;[1]) von Christus aber sagt der Verfasser, dass er der „Abglanz“ dieser Herrlichkeit sei,[2]) und alle Erkenntnis, die der Sterbliche von Gott besitze, durch ihn gegeben sei,[3]) durch Christus erkennen wir die Herrlichkeit *(δόξα)* des Namens Gottes.[4]) Aber auch die Erscheinung an Moses war ein *μεγάλως δοξάζεσθαι* des Begnadigten,[5]) und der *κύριος* im Dornbusch (53, 2 – 4) ist kein anderer als derjenige, dessen Ankunft im Tempel Malachias geweissagt;[6]) nicht mehr aber fasst sie Clemens als die Erscheinung des „Bundesengels“,[7]) sondern als Offenbarung des „Heiligen“ *(ἅγιος)*, deren Thatsache der Verfasser eben in der Sendung Christi erblickt. Überall tritt Christus als das Werkzeug der göttlichen Kundgebung nach aussen entgegen.[8]) Wahrlich ist dann der Schluss unberechtigt, Clemens habe in jenen Erscheinungen und Offenbarungen des *κύριος* den vorgeschichtlichen Christus verstanden, welch letzterem er so beständig im neuen Bunde diesen Namen des *κύριος* beilegt?[9])

Erklärung den *κύριος* in 3b auf Christus zurückbeziehen? Ebenso siehe 22, 2 ff., wo Christus dem *κύριος* des alten Bundes offenbar gleichgestellt wird; denn von ihm „spricht der hl. Geist“ 22, 1. 6. 7. 8.

[1]) 17, 2: *προσηγορεύθη τοῦ θεοῦ καί λέγει ἀνετίζων εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.*

[2]) 36, 2: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ.*

[3]) 36, 2: *διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος . . διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς.*

[4]) 59, 3: *δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ.*

[5]) 17, 5: *ἀλλὰ κἀκεῖνος δοξασθεὶς μεγάλως* (vgl. oben *δόξη* 17, 2 im gleichen Zusammenhang) und 53, 2—4.

[6]) Vgl. 23, 5 (Malach. 3, 1): *ταχὺ ἥξει καὶ ἐξαίφνης ἥξει ὁ κύριος εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ καὶ ὁ ἅγιος ὃν ὑμεῖς προσδοκᾶτε.*

[7]) Mal. a. a. O., *καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης ὃν ὑμεῖς θέλετε.*

[8]) Vgl. 42, 1 ff.; 22, 1 ff.

[9]) Wrede hat dies wohl geahnt, wenn er schreibt: für Clemens hat es gar keinen Sinn, von einem Gegensatze zwischen Christentum und vorchristlicher Religion zu reden (S. 97 ff.), nicht in dem Sinne,

Dazu kommt noch eine andere Erwägung. Gleichwie Clemens von Christus als dem *ἀπαύγασμα* der Herrlichkeit Gottes spricht,[1]) nennt er ihn auch „das *σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ*“ [2]) — also die äussere Offenbarung des Lichtes (*ἀπαύγασμα* vgl. *φῶς* 36, 2), wie auch der Macht Gottes (*σκῆπτρον* ist das Zeichen der Herrschermacht), und zwar erkennt unser Verfasser dem Herrn diese Eigenschaft ausdrücklich schon für ein vorweltliches Dasein, für eine Seinsweise vor seinem Erscheinen in der Welt zu; denn er fügt jenem Ausdruck an, dass der Herr, als das Scepter der Erhabenheit, auch in Glanz und Pracht hätte zur Erde kommen können (*καίπερ δυνάμενος*); [3]) folglich muss Christus das „Scepter Gottes“ schon vor seinem Erdendasein gewesen sein.[4])

Eine ganz eigentümliche Verwendung findet beim hl. Clemens das Wort *λόγος*. Er spricht wie vorhin vom *σκῆπτρον* so von einem *λόγος τῆς μεγαλωσύνης* (*θεοῦ*), er redet vom „Worte (*λόγος*) Gottes“ in welchem (*ἐν ᾧ*) der Schöpfer die Welt vernichten kann,[5]) während er andererseits eben Christus als den Träger der Macht und Herrlichkeit Gottes vor Augen hat.[6]) (s. oben.)

---

als hätte Clemens wirklich keinen Unterschied zwischen der vorbildlichen und höheren Erkenntnis (41, 4) angenommen, sondern weil ihn letztere eben befähigte, die volle Bedeutung des alten Bundes klar zu durchschauen.

[1]) 36, 2.

[2]) 16, 2: *τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός* etc. (*οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας καίπερ δυνάμενος ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν*). Christus ist dem hl. Clemens dasselbe (*σκῆπτρον*), was von der Kraft und Einsicht (*ἀπαύγασμα-λόγος*) Gottes ausgesagt wird, 33 3: *τῷ γὰρ παμμεγεθεστάτῳ αὐτοῦ κράτει οὐρανοὺς ἐστήριξεν καὶ τῇ ἀκαταλήπτῳ αὐτοῦ συνέσει διεκόσμισεν αὐτούς.*

[3]) *Σκῆπτρον τῆς μεγ.* ist offenbar als Begründung des nachstehenden *καίπερ δυνάμενος.*

[4]) S. Harnack in h. l. Dorner, Entwicklungsgesch. I S. 142.

[5]) 27, 4: *ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι*. vgl. damit das *ὄνομα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ* (c. 58, 1) = Macht Gottes.

[6]) S. oben. Über die Frage vgl. Knopf, S. 88. Monthaupt, Jahrbuch für prot. Theol. 1885, S. 161 ff., S. 180. Aall, Gesch. der Logosidee, S. 190, A. 2. Lightfoot, contemp. view 1875, p. 357 ss. s. Clement I p. 398; Dorner, Person Jesu Christi I, 1, S. 136 ff., 141.

Allerdings lässt sich daraus kein vollständig stichhaltiger Beweis dafür erbringen, dass Clemens wirklich unter dem „Logos“ Christus versteht. Nichtsdestoweniger können wir den Gedanken Hellwags[1]) nicht ohne weiteres abweisen, der im Clemensbrief „die ersten Spuren der christlichen Logoslehre“ zu sehen glaubt. Wir stützen diese Anschauung besonders auf die bisher noch nicht in ihrem Zusammenhang gewürdigte Stelle 13, 3 *φησὶν γὰρ ὁ ἅγιος λόγος* etc.[2]) Wir haben hier *Λόγος* mit Artikel, den wir bei den obigen Citaten vermissen, ferner tritt uns nicht nur wieder das „Wort der Herrlichkeit“ Gottes entgegen, sondern das „Wort“ als Offenbarer der Wahrheit. Nun ist es, wie wir wissen, dem hl. Clemens gar nicht ungeläufig, Christus als redend im alten Bunde einzuführen. Wie geht er aber an unserer Stelle vor? Unmittelbar vor v. 3 sind Worte Christi aus dem neuen Testament mit ausdrücklicher Bezugnahme auf ihren Urheber angeführt (v. 2.)[3]) Vers 3 enthält in seinem ersten Teile die Mahnung, dass wir demütig den Worten Christi (*τοῖς λόγοις αὐτοῦ*) gehorchen sollen. Was nun folgt — *φησὶν γὰρ ὁ ἅγιος λόγος* — dient zur Begründung des eben Gesagten (*γάρ*), als wollte Clemens sagen: warum sollt Ihr den Worten Christi Euch fügen? und gäbe dann die Antwort: weil *ὁ λόγος* folgendermassen spricht — dann wird Is. 66, 2 angeführt als Worte des „Logos“. Es sind aber bei Isaias Worte desjenigen, „der den Himmel zum Throne und die Erde zum Schemel seiner Füsse hat“,[4]) der der Schöpfer und Herr des Weltalls ist.[5]) Zum Erweis, dass

---

[1]) Vergl. Hellwag, in theolog. Jahrb., 1848, S. 144 ff.; 227 ff. Franke, in Zeitschrift f. luth. Theol. 1841, II, S. 166.

[2]) 16, 3: *ταύτῃ τῇ ἐντολῇ καὶ τοῖς παραγγέλμασιν τούτοις στηρίξωμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ πορεύεσθαι ὑπηκόους ὄντας τοῖς ἁγιοπρεπέσι λόγοις αὐτοῦ ταπεινοφρονοῦντες · φησὶν γὰρ ὁ ἅγιος λόγος ·* (v. 4.) *Ἐπὶ τίνα ἐπιβλέψω ἀλλ᾽ ἢ ἐπὶ τὸν πραῢν καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντά μου τὰ λόγια;*

[3]) *Μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* etc.

[4]) Vgl. Is. 66, 1.

[5]) Is. v. 2: *πάντα γὰρ ταῦτα ἐποίησεν ἡ χείρ μου καί ἐστιν ἐμὰ πάντα ταῦτα, λέγει κύριος · καὶ ἐπὶ τίνα ἐπιβλέψω, ἀλλ᾽ ἢ ἐπὶ τὸν ταπεινὸν καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντα τοὺς λόγους μου.* Clemens hat letzteren Ausdruck offenbar des Gleichklangs mit *λόγος* halber mit *λόγια* vertauscht. Der *λόγος* ist eben als der persönlich redende — vgl. die erste Person im Satze — gedacht.

man die Worte Christi demütig und gehorsam befolgen müsse, verkündet „das Wort": „auf demjenigem wird mein Auge ruhen, der demütig — *πραῦς* steht für *ταπεινός* bei Is. — und gelassen und in Ehrfurcht meine Worte aufnimmt".[1]) Nun aber, wenn *ὁ λόγος* nicht auf Christus bezogen wird, so ist der ganze Zusammenhang zerrissen, den doch das *γὰρ* gebieterisch fordert, es ist dann keine logische Verbindung der Verse 3 u. 4. Soll jedoch ein Zusammenhang bestehen, so kann er nur gedacht werden, wenn Christus das logische Subjekt beider Sätze ist. Es gehen keine anderen „Worte" *(λόγια)* vorher, auf die sich der Ausspruch des „Logos" beziehen könnte, als die Worte Christi in Vers 2; dann aber ist Christus derjenige, der in ‚Isaias' Ausspruch redet; dann ist Christus wahrhaft der Logos, welcher hier redend eingeführt wird, dann ist nach Clemens Christus auch der *κύριος* (Is. 66, 1. 2), der Himmel und Erde geschaffen.

Man beachte auch, dass im ganzen Clemensbrief nur noch eine derartige Einführung alttestamentlicher Stellen vorkommt,[2]) dass also hier jedenfalls eine bestimmte Absicht obwalten musste, und diese kann eben nur in den

[1]) Man beachte dagegen den Gleichlaut von *οἱ λόγοι Χριστοῦ* und *ὁ λόγος φησίν* in v. 3: sowie die ganz ähnliche Stelle 52, 2b: *ἄμεινον γάρ ἐστιν ὑμῖν ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μικροὺς καὶ ἐλλογίμους (εἶναι) ὑμᾶς εὑρεθῆναι ἢ καθ' ὑπεροχὴν δοκοῦντας ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ·* (v. 3) *οὕτως γὰρ λέγει ἡ πανάρετος σοφία· ἰδοὺ προήσομαι ὑμῖν ἐμῆς πνοῆς ῥῆσιν, διδάξω δὲ ὑμᾶς τὸν ἐμὸν λόγον· ἐπειδὴ ἐκάλουν καὶ οὐχ ὑπηκούσατε* — wo die „Weisheit" in der ersten Person, wie 13, 3 *λόγος*, redend eingeführt wird zum Erweis, dass man Christus gehorchen müsse, wenn man „nicht der Hoffnung auf ihn beraubt werden wolle" (v. 1) und im folgenden die Drohungen (58, 1) erläutert werden, welche „die Weisheit" den Ungehorsamen entgegenhält. Clemens hat also wohl in der „Weisheit" „Christus" zu vernehmen geglaubt, wie in 22, 1 ff.

[2]) Ebenso vgl. 56, 3: *οὕτως γάρ φησιν ὁ ἅγιος λόγος.* Hieher könnte man rechnen 42, 3: *πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ,* nicht wegen des Ausdrucks als solchen, der nichts beweisen würde, sondern wegen der gleichen Stelle 43, 1, nur dass hier statt *ἐν τῷ λόγῳ* gesetzt ist: *οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες . . . κατέστησαν τοὺς προειρημένους.* Derselbe Gedanke im ganz gleichen Zusammenhang berechtigt daher wohl auf eine mehr als unabsichtliche Verbindung des „Logos" mit „Christus", nach der Anschauung des hl. Clemens, zu schliessen, zumal kein eigentliches „Schriftwort" im Zusammenhang steht, auf welches sonst ‚*λόγος*' bezogen werden könnte.

vorausgehenden Worten Christi liegen, auf welche der Ausspruch des Isaias zu beziehen war; andererseits aber setzt diese Art der Einführung eine gewisse Vertrautheit mit dem Ausdruck „Logos“ beim hl. Clemens und seinen Lesern bereits voraus.[1])

Aber wenn auch unsere Auffassung nicht allseits geteilt wird, so erkläre man, weshalb sich in keinem christlichen Schriftdenkmal — von Johannes abgesehen — bis auf Clemens das Wort Gottes als *λόγος* in dieser Form personifiziert findet.[2]) Unser Verfasser schliesst sich so eng an den hl. Paulus an. Der letztere aber hat wohl den Gedanken, niemals jedoch das ‚Wort‘ der Sache. Er spricht vom *ῥῆμα* (= Macht) *θεοῦ, Χριστοῦ* Heb. 1, 3 Rom. 10, 17; Luc. 2, 15; *φωνή* (= Offenbarung) act. 26, 14; 26, 25; Matth. 5, 37: *λόγος* (= unser eigenes Wort); Hebr. 12, 26; aber niemals vom ‚redenden‘ *λόγος* ohne weitere Verbindung (vgl. Col. 3, 16; 1 Cor. 12, 8; Heb. 2, 2; 4, 12; 7, 18). Wir sahen, wie Clemens dem Hebräerbrief so genau, oft wörtlich folgt, aber in diesem Ausdruck weicht er davon so eigenartig ab, dass man fürwahr annehmen muss, Clemens sei hier durch eine andere Gedankenwelt beinflusst worden, welche eine Weiterentwicklung der paulinischen Redeweise zur johanneischen Predigt zur Voraussetzung hat.[3]) Auch beim hl. Petrus und den andern neutestamentlichen Schriftstellern wird man vergebens nach einer solchen Einführung des Ausspruches Gottes[4]) suchen. Soll es bei

---

[1]) Bezeichnender Weise hat Cod. Lat. an dieser Stelle: Dixit enim Deus (vgl. Zahn, theol. Literaturbl., 1894, S. 198). Wenn daher Harnack seine Behauptungen über das Alter der Handschrift aufrecht hält, so muss er zugeben, dass man unmittelbar nach Clemens jenen *λόγος* als Person auffasste, und zwar näherhin als Christus, der zugleich der wahre Gott ist.

[2]) Lucas 1, 2 spricht allerdings von *ὑπηρέται τοῦ λόγου*, aber er führt das „Wort“ nicht personifiziert oder gar redend ein wie Clemens, und in so unmittelbarer Beziehung auf Christus.

[3]) Dies erscheint uns auch als ein Beweis für das Alter des Hebräerbriefes. Ein nachjohanneischer Verfasser hätte von dem Ausdruck wohl kaum Umgang genommen.

[4]) Im Allgemeinen bedeutet *λόγος* in den ausserjohanneischen Schriften des neuen Testamentes nur: „das Wort der Heilsverkün-

Clemens wirklich nur Zufall sein, dass er auf den Ausdruck verfallen ist, oder ist nicht vielmehr der Einfluss der johanneischen Predigt, anzuerkennen, der ihn mit dem Ausdruck bekannt machte und die christliche Welt zum Verständnis des erhabensten der Evangelien vorbereitete? Jedenfalls braucht man dazu keine „dogmatische Brille", wie Knopf spöttisch bemerkt.[1]) In der That müsste es recht wunderlich erscheinen, wenn der Begriff samt Ausdruck dem hl. Clemens noch völlig unbekannt gewesen wäre, da ihn ein paar Jahre später der hl. Johannes mit ebenso grosser Klarheit und Bestimmtheit anwendet, wie er ihn als allgemein bekannt voraussetzt.

Aber sei es mit dem Ausdruck *Λόγος* wie es wolle: die Thatsache bleibt bestehen, dass Clemens Christus als præexistierend mit dem Vater und ebenso — wegen des oben dargestellten Zusammenhangs — mit dem heiligen Geist betrachtet hat.

Dabei darf man nicht mit Harnack[2]) annehmen, Clemens hätte etwa nur ein „himmlisches Urbild" des geschichtlichen Christus im Auge gehabt. Denn das Leben Gottes, welches Clemens dem „Herrn" und dem hl. Geiste mit dem Vater gemeinsam zuschreibt (58, 2), und die Macht

---

digung". Cremer, bibl. theolog. Wörterbuch, S. 598 f., woselbst (S. 601) weitere Literatur. Siehe dagegen die ruhige Weiterentwicklung des Begriffes schon bei Ignatius ad Magn. 8, 2: *Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦν Χριστὸν, ὅς ἐστιν αὐτοῦ Λόγος.*

[1]) A. a. O., S. 88.

[2]) D. G. S. 98, A. 2. Zum Beweis seiner Behauptung zieht H. apocryphe Stellen herein, wo von einer geistigen aber nicht wirklichen Vorexistenz, z. B. des Moses die Rede sei. Aber der Text in assumpt. Mos. 1, 14 lautet: invenit me, qui ab initio orbis terrarum præparatus sum. Wo steht aber bei Clemens von Christus, dass er seinem ganzen Sein nach „vorbereitet" gewesen sei. Clemens gebraucht nur Worte, welche das thatsächliche Sein ausdrücken (vgl. c. 16, 1. 2, vgl. auch Schürer, Gesch. d. Volkes Israel II, S. 444 f. Courtois, L'épître de Clément de Rome, S. 37. Hellwag, a. a. O. Möhler, Athanasius 1, S. 2 ff. Harnack, a. a. O. S. 189) und not. in 16, 2: „Clementem de præexistentia Christi sensisse haud dubium est". Dorner, Entwicklungsgesch. I, S. 142. Harnack widerspricht sich in der D. G. I, S. 487, wo er die Hinweise auf eine Vorexistenz als lediglicle Personification darstellen will.

des „Scepters Gottes“ in der Herrlichkeit ist nicht nur als etwas in Gedanken bestehendes, sondern als Wirklichkeit von unserem Verfasser dargestellt. Oder soll der, dem es freisteht, dank seiner gottgleichen Macht *(σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης)*, in Herrlichkeit seiner Würde, oder in Demut zu erscheinen, keine wirkliche Existenz haben? Noch mehr: Clemens weist dem „Herrn“ die gleiche Ehre zu wie Gott selber; d. h. wie dem Vater durch Christus in Ewigkeit, nach dem gewöhnlichen Ausdruck der Doxologien, die Ehre gegeben werden wird, so gebührt auch Christus selbst diese Ehre in Ewigkeit.[1])

Christus ist auch nicht nur das „höchste himmlische Geistwesen“,[2]) das nur Gott selber untergeordnet ist. Gibt doch Harnack selbst die „scharfe Abgrenzung Christi gegenüber den Engelmächten“[3]) bei Clem. 36 zu. „Zwischen Christus und der Schöpfung besteht eine Kluft“.[4]) Christus ist das Wort der Allmacht Gottes, wodurch alles, auch die Geister erschaffen sind;[5]) darum ist Christus selbst unerschaffen,[6]) höher als jegliches „himmlische Geistwesen“; er ist Gottes Sohn,[7]) vom Vater nicht geschaffen, sondern erzeugt, er ist mit dem Vater und hl. Geiste

---

[1]) 50, 7: *ᾧ (Χριστῷ) ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Selbst wenn mit Harnacks neuester Hypothese (Irenäusfragmente S. 70 ff., bes. S. 75) die Ächtheit der Doxologien zweifelhaft wäre, müsste die vorliegende stehen bleiben. Denn es wäre unbegreiflich, wie sie von späteren Abschreibern eingeschaltet worden wäre, da sie nur an dieser einen Stelle vorkommt, während alle andern auf Gott den Vater bezogen sind. Übrigens scheint uns in der gegebenen Stelle ein wörtlicher Hinweis auf Heb. 13, 21 zu liegen.

[2]) Harnack, D. G., S. 183 „pneumatische Christologie“.

[3]) A. a. O., S. 186 A. 1; 189 A.

[4]) Bang, Stud. u. Krit., 1898, S. 461. Leider hat der Schriftsteller daraus nicht die notwendige Folgerung gezogen.

[5]) 59, 3: *τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην.*

[6]) 36, 3: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα* . . . v. 4: *ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ (κύριος) δεσπότης · υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* Im Gegensatz zu 36, 3 *ποιήσας - πνεύματα* und verglichen mit 59, 3 kann 36, 4 bei Clemens nur durch den Ausschluss jeder Erschaffung Christi seitens Gottes erklärt werden.

[7]) 36, 3; 59, 2 ff.: *διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ* — im Gegensatz zu „jedem geschaffenen Geiste“ (v. 3) öfters angeführt (vgl. v. 3. 4).

(58, 2) — wahrer Gott. Letzteres spricht Clemens ausdrücklich aus in c. 2, 1, wo er die Genügsamkeit der Corinther mit den Gaben Gottes rühmend aus vergangener Zeit hervorhebt und anfügt, dass „seine“ Leiden (*τὰ παθήματα αὐτοῦ*) ihnen stets vor Augen schwebten.[1]) Es ist das die Stelle, welche noch Overbeck[2]) veranlasst hat, Clemens des Patripassianismus zu beschuldigen. Wenn aber dies einem Gelehrten unserer Zeit noch einfallen kann, wo glauben wir, dass darin der vornehmste Grund zu suchen ist, weshalb in den Handschriften, welche der kleinasiatischen Überlieferung entstammen, das *Θεοῦ* durch *Χριστοῦ* ersetzt ist.[3]) Wir sehen aber nicht ein, weshalb durch jene sämtlich späteren Handschriften die Leseart des ältesten und glaubwürdigsten Codex erschüttert sein soll. Knopf hat in seinem gelehrten „Excurs“[4]) selbst zugegeben, dass äussere Gründe dieselbe nicht aus der Welt schaffen können, wohl aber „innere“. Wenn er aber auf dieses Gebiet den Kampf verlegt, dann dürfte er wohl die Waffen strecken. Denn die ganze bisherige Darlegung hat uns den Beweis geliefert, dass Clemens nur das Wort niederzuschreiben brauchte, dessen Inhalt er auf jeden Fall Christus zuerkannte.[5]) Und die fragliche Stelle, selbst wenn

---

[1]) 2, 1: *τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Θεοῦ ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες τούς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις, καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν;* vgl. Athanas. c. Apollinar. II, 13, 14. Vielleicht liegt hier Ähnliches vor wie beim Pseudoignatius (Apollinarist, siehe Bardenhewer, S. 63), der das *αἷμα θεοῦ* (Ign. Ephes. 1, 1) und *πάθος τοῦ θεοῦ* (Rom. 6, 3) ebenfalls mit *Χριστοῦ* vertauscht hat.

[2]) Overbeck in „Studien“ I, 1875, S. 69; Nietzsch, Dogmengesch. S. 788 f. auch Loofs, a. a. O. S. 58 hält daran fest.

[3]) Vgl. Lightfoot in h. l. Funk, ed. u. Art. in theol. Quartalschrift 1877, S. 487 ff. (entscheidet sich für *Χριστοῦ*) „wegen der sonstigen Redeweise des hl. Clemens“ S. 489. Aber dabei kennt er noch nicht 58, 2 etc. vergl. hier Atzberger, die Unsündlichkeit Christi“, S. 246 n. 2.

[4]) S. 85 ff.

[5]) Man vergleiche auch 3, 4 und 49, 1. An ersterer Stelle wird die Beobachtung der *προστάγματα θεοῦ* als Leben *κατὰ τὸ καθῆκον τῷ Χριστῷ* bezeichnet, an letzterer die Beobachtung der Gebote Christi als Zeichen der Liebe hingestellt, welche uns Gott wohlgefällig macht (49, 6). Die Gebote Christi sind aber gleich den Geboten Gottes. Zwischen Christus und Gott kein Unterschied.

auch nach cod. Latin. die veränderte Leseart (*ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ*) angenommen würde, spricht die Gottheit des Herrn auf's neue aus, indem sie ihn als Schöpfer aller guten Gaben, und zwar zunächst der irdischen Güter preist, die doch dem Zusammenhang nach gemeint sind.[1]) Denn derjenige ist der Schöpfer jener Gaben, der die sichtbare und unsichtbare Welt erschaffen hat, während er selbst unerschaffen — Gott ist.

Deshalb ist Clemens kein Gegner des „Monotheismus", mit dem eine Vergöttlichung Christi unvereinbar sein soll.[2]) Denn Christus ist zwar nach dem hl. Clemens der unerschaffene Sohn des Vaters[3]) und als solcher von diesem verschieden, der hl. Geist ist der Quell der Gnaden, der Verwirklicher göttlicher Liebesthat und, wie der Sohn, vom Vater und von ersterem unterschieden: aber alle drei haben nur ein *ζῆν* (vergl. 54, 4), nur ein göttliches Leben, das Wort Gottes redet nichts, was nicht der Vater denkt[4]) und der Geist der Wahrheit spricht nur, was er im Herzen des Sohnes empfangen,[5]) nur ein Erhabener

---

[1]) ‚Sumptus viæ' (Harnack in h. l. Lightfoot, ebenso Hilgenfeld, app. VV., S. 55, A. 4). Knopf (S. 90), will Christus als Vermittler „geistiger Güter" hier betrachtet wissen; aber kurz vorher (2, 1a) ist doch die Rede von der Wohlthätigkeit der Corinther *ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες,* als deren begleitende innere Gesinnung — unmittelbar angeschlossen *τοῖς ἐφ. τ. Χρ. ἀρκούμενοι* — die Zufriedenheit mit den Gaben Christi gerühmt wird; das will doch heissen: weil Ihr zufrieden waret — war Euch geben lieber als nehmen? (vergl. Funk, in h. l.) Ausserdem ist die Gesinnung der Corinther gegenüber den „geistigen Gütern", vor allem der Offenbarung, im folgenden Satzgliede geschildert, welches mit *καὶ* als Zeichen eines neuen Gedankens angereiht wird; also geht etwas anderes vorher.

[2]) Harnack, D. G. I, S. 180.

[3]) Das in c. 36, 3 dargestellte Verhältnis des Sohnes zum Vater ist der Grund, weshalb wir 58, 2 für „Gott" auch Vater und für *Κύριος Ἰησ. Χρ.* Sohn setzen könnten; ebenso bei 46, 6. Über das innere Verhältnis der drei Personen spricht sich Clemens nicht weiter aus. Doch legt uns 36, 3 das Hervorgehen des Sohnes vom Vater, 46, 8 u. 58, 2 die Weise des Ursprungs des *‚πνεῦμα ἐκχυθέν',* infolge seiner beständigen Stellung nach den beiden anderen Personen, im späteren Sinn des Dogma's sehr nahe; vgl. übr. Harnack in 36, 1.

[4]) 59, 2. 3.

[5]) 22, 1. 2.

thront in den Höhen.[1]) Deshalb nennt der hl. Clemens die drei Personen den einen Gegenstand unseres „Glaubens“ und unserer „Hoffnung.“[2]) Das heisst auch: Nicht mit stolzem grübelnden Geist sollen wir an das Geheimnis herantreten, damit nicht die Weisheit Gottes unserer spotte,[3]) sondern mit dem unentwegten Glauben an denjenigen, dem nichts unmöglich ist als die Lüge.[4]) Was aber der einfältige Glaube umfasst, das verheisst dann die Hoffnung als seligen Besitz,[5]) wenn die Schleier von der „umdunkelten Einsicht“ dereinst vollständig fallen und „der Geist zum unvergänglichen Lichte aufsprosst“.[6])

Viertes Capitel.

Christologie.

Wrede[7]) hat das unverständliche Wort geschrieben, dass Christus nicht das „Objekt“ des Glaubens bei Clemens sei, als ob nicht Cl. 58, 2 Christus den Herrn ausdrücklich den „Glauben der Auserwählten“ nennen würde.

Aber einen Sinn könnten wir dem Wrede'schen Ausspruch zusprechen: Die Person des Heilands steht unserem Heiligen so lebendig vor Augen, sein Name beherrscht dessen ganzes Denken und Fühlen.

Jedenfalls muss uns seine Begeisterung für Christus als hervorragende Bürgschaft einerseits für die gewissenhafte Darstellung der von Christus durch die Apostel überkommenen Lehre,[8]) andererseits für die Thatsache des geschichtlichen Christus selbst gelten, dessen Erscheinung und Leben einen so unaustilgbaren gewaltigen Eindruck

---

1) 59, 3 *μόνος ὕψιστος ἐν τοῖς ὑψίστοις.*
2) 58, 2.
3) 57, 4.
4) 27, 2.
5) 27, 1.
6) Vgl. 36, 2.
7) Untersuchungen, S. 103; vgl. Ritschl, altkath. Kirche, S. 282.
8) Vgl. 42, 1 ff.

auf die Gläubigen, besonders des ersten christlichen Jahrhunderts ausübte, und ist es auch schon die „zweite Generation“ des christlichen Glaubens: noch ist es nicht die „Generation der Formel“ geworden, noch ist es ein Geschlecht „lebendigen Gefühls und lebendiger Phantasie.“[1])

Aber dieser Christus, für den die Seele des hl. Clemens sich entflammte, ist kein anderer, als derjenige, dessen Stimme ihm schon aus dem alten Bunde entgegentönte, den er das „Scepter der Herrlichkeit Gottes“, ja „Gott“ selbst genannt, dessen Ankunft die Propheten vorher verkündet, der, der Abglanz des Vaters, hocherhaben über den Engeln, dennoch in Demut auf die Erde herniederstieg, gehorsam der göttlichen Sendung,[2]) um den Menschen die Wahrheit zu lehren.

Denn ausdrücklich bekennt der hl. Clemens: wir haben nur einen Christus, wie nur einen Geist der Gnade und einen Gott.[3])

Daraus folgt aber mit Notwendigkeit: Derselbe Christus, der auf Erden mit menschlicher Hülle sich umkleidete, der unter uns wandelte und lehrte und litt, derselbe ist zugleich der Sohn des ewigen Gottes,[4]) bei dem er in Herrlichkeit thronte,[5]) ehe er in sichtbarer Gestalt den Menschen erschien. Dann folgt aber auch die Haltlosigkeit der Aufstellung Harnacks,[6]) dass damals „noch niemand an die Statuierung zweier Naturen in Jesus gedacht“ habe.

---

[1]) Vgl. Wrede, S. 104.

[2]) 42, 1. 2: *Ἰησ. Χρ. ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἐξεπέμφθη* etc. Harnack (in h. l.) will die Stelle als Beweis nehmen ‚Christum e sententia Clementis deo subjectum esse‘. Aber die Behauptung hat zur Voraussetzung das *πρῶτον ψεῦδος*, dass in Christus nur eine Wesensnatur sei.

[3]) 46, 6: *ἢ οὐχὶ ἕνα Θεόν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν Πνεῦμα τῆς χάριτος;* vergl. 32, 2: *ἐξ αὐτοῦ ὁ Κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα* — also setzt Clemens für denselben Herrn auch eine andere Daseinsweise voraus, die mit der fleischlichen Abstammung nichts zu thun hat.

[4]) 58, 2; 36, 4.

[5]) 16, 2.

[6]) D. G., S. 186. In der zugehörigen A. 1 gibt übrigens Harnack den Widerspruch seines Satzes mit Clem. 32, 2 zu; aber er fühlt sich nicht veranlasst, deshalb seine geäusserte Auffassung zurückzunehmen oder wenigstens umzumodeln.

Denn gleichwie der hl. Clemens nur an einen persönlichen Christus gedacht hat — εἷς Χριστός — so erkennt er ihm zwei wesentliche Seinsformen zu, die seiner zeitlichen und vorzeitlichen Existenz entsprechen müssen.[1]) Die eine Wesensform beruht im gleichen „Leben" mit dem Vater und Geiste,[2]) die zweite hat ihn mit uns verbunden,[3]) er hat unser „Fleisch" und unsere „Seele" (49, 6) angenommen. Dem Leibe nach stammt er aus Jakobs Geschlecht;[4]) die Erscheinung im Fleische gereicht ihm zur Erniedrigung.[5]) Daher kann es nicht ein ‚Adoptianismus'[6]) sein, der Clemens zur Erhöhung der Person Christi als Sohn Gottes bestimmte. Denn die „Erniedrigung" setzt doch einen erhabenen Zustand als vorhergehende Thatsache voraus; andererseits ist Clemens die Anschauung fremd, als stelle die menschliche Natur eine „Verwandlung des Geistes"[7]) in Christus dar. Denn was die Vernunft schon einsieht, dass göttliches Wesen durch menschliches nicht zerstört werden könne, hat Clemens ausdrücklich hervorgehoben, wenn er

---

[1]) Loofs (a. a. O.) erkennt die Præexistenzvorstellungen an, meint aber „über die besondere Art derselben ist noch nichts gesagt, wenn Christus θεός genannt wird". (1 Cl. 2, 1).

[2]) 58, 2.

[3]) 49, 6: ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ Δεσπότης· διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς . . καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. vgl. 1 Thess. 5, 23. Interessant ist der Vergleich des ersten Versgliedes in 49, 6 mit Heb. 2, 16: οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλους ἐπιλαμβάνεται ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται (die Rede ist von Christus, v. 14—18), wie auch in den folgenden Versteilen bei Clemens. Dürfen wir da nicht schliessen, Clemens habe unter dem ‚προσελάβετο' etwas ähnliches verstanden wie der Hebräerbrief, und er sehe hier in dem δεσπότης Christus, der, obgleich höheren Wesens, das unsere angenommen hat?

[4]) Ἐξ αὐτοῦ (sc. Ἰακώβ 31, 4) ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα, vgl. Rom. 1, 3 f.

[5]) 16, 3 ff. Die nähere Kenntnis der Umstände bei der Geburt Jesu — Maria, vgl. Ignat. ad Ephes. 7, 2; 18, 2; 19, 1 — setzt Clemens hier voraus.

[6]) Harnack, D. G., S. 186: Wieseler, in theol. Jahrb. 1877, S. 377. Über die Ähnlichkeit von 16, 2 mit Phil. 2, 3; vgl. Lingens u. Nisius, Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 463 u. 1897, S. 276 ff., S. 285.

[7]) Harnack, a. a. O., S. 186.

von Christus, dem Scepter und Teilnehmer am Geistesleben Gottes,[1]) göttliche Wesenseigenschaften in der Gegenwart aussagt, wenn er ihn als denjenigen bezeichnet, der da, im Gegensatz zu den erschaffenen Geistern, wahrhaft der Sohn Gottes ist.[2]) Übrigens hat sich Harnack selbst widersprochen; denn in seiner Erklärung von 36, 4[3]) nimmt er die ‚æterna filiatio secundum Clementis sententiam‘ an. Diese ewige Sohnschaft wäre aber nicht „ewig“, wenn sie auf Adoptianismus gegründet wäre, oder in der Verbindung mit der menschlichen Gestalt ihr Ende erreicht hätte.[4])

Aber Harnack unterschätzt auch den Begriff der Sendung Christi auf die Erde.[5]) Damit ist keineswegs das Verhältniss wesenhafter Unterordnung seinem ganzen Sein nach begründet. Denn nur die Engel machte Gott zu „dienenden Geistern gleich den Feuerflammen“;[6]) ihnen steht Christus als eingeborener Gottessohn gegenüber (36, 4). Ihm stand es frei,[7]) — also kein Gebot des Vaters hatte ihn gezwungen — in Glanz und Majestät sich auf Erden zu offenbaren, er hat demütige Knechtesgestalt gewählt.[8])

---

[1]) Vgl. *τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης Θεοῦ* 16, 2 — einfache Aussage in der Gegenwart; 58, 2: *ζῇ γὰρ* — 36, 2: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ.*

[2]) V. 36, 4: *ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν.* Vorher ist die Rede von den Engeln.

[3]) Vgl. nota in h. l. In der Dogmengeschichte vermissen wir eine darauf Bezug nehmende Äusserung, vgl. D. G., S. 183, A. 1.

[4]) Siehe hierüber auch Cl. c. 65, 2. Deutlicher sagt noch cod. Lat.: cum quo (sc. Christo) est ei (Deo) (*θρόνος αἰώνιος* cod. Al. Con.) gloria et honor et virtus et magnificentia sedis æterna a seculis et nunc et in secula seculorum. Amen. Wie könnte Clemens so schreiben ohne den Glauben an die Ewigkeit Christi?

[5]) In 42, 1 oben. Vgl. Lipsius, p. 106: „aliis locis affirmare videmus Christum ut reliquas naturas Deo subjectum fuisse“ c. 42.

[6]) 36, 3.

[7]) 16, 2: *καίπερ δυνάμενος.*

[8]) Vgl. Phil. 2, 6. 7; Cl. 16, 2 f. Cf. Lingens, a. a. O. Die innere Ähnlichkeit beider Stellen liegt auf der Hand; Cl. 16, 2: *τὸ σκῆπτρον τ.. μεγαλ.* Phil. 2, 6: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων.* Cl. *οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας* Phil. *ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσεν.* Cl. *καίπερ δυνάμενος;* Phil. *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.* Cl. *ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν καθὼς τὸ Πνεῦμα — ἐλάλησεν · κύριε . . ὡς παιδίον . . ἐκλεῖπον παρὰ τὸ εἶδος ἀνθρώπων;* Phil. *ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών — σχήματι εὑρεθεὶς*

Er hat sein Leben für uns gegeben, nicht weil er musste aus schuldigem Gehorsam, sondern weil er uns liebte.[1]) Dabei hat Clemens ausdrücklich *ἐν θελήματι Θεοῦ* hinzugesetzt, dem *δι' ἀγάπην* gegenübersteht, um das Verhältnis des Opfers Christi zum Willen des Vaters darzustellen. Daher ist es nach Clemens der freie Gehorsam des Sohnes, der diesen bestimmte, der Sendung des Vaters Folge zu leisten, und um so höher steht nun seine Erscheinung vor den Augen des hl. Clemens, je grösser die freiwillig gewählte Erniedrigung, je erhabener der Abstand zwischen unendlicher Herrlichkeit und Macht und der gebrechlichen Natur war, welche dem Gottessohn die Mühsale des menschlichen Lebens und zuletzt den schmachvollen Tod auferlegte.[2]) Damit ist nach dem hl. Clemens Christus uns zum leuchtenden Vorbild der Tugend geworden. Sein Leben ist das Ideal jeden christlichen Strebens, seine Heiligkeit der Gradmesser menschlicher Vollkommenheit.[3]) Nur wer in den Geboten Gottes wandelt, führt ein Leben, welches Christo würdig ist, frei von dem Joche der Leidenschaften.[4]) Christus ist der Reinste, der Abglanz des Allheili-

---

ὡς ἄνθρωπος. Der Grund, weshalb Clemens den Philipperbrief nicht nennt als Wort „des hl. Geistes" (Nisius, a. a. O.), liegt in der uns bekannten Anführungsweise. (Siehe Weiss, bibl. Theologie, S. 425, A. 3.)

[1]) 49, 6: *διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχεν . . Ἰ. Χρ. ἔδωκεν . . ἐν θελήματι Θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.*

[2]) Damit bleibt selbstverständlich die Unterordnung der geschaffenen Natur Christi unter den Vater bestehen; nur in diesem Sinne kann Clemens die Ausdrücke vermengen, welche sowohl der Freiheit, als der Gehorsamspflicht Christi das Wort zu reden scheinen; vergl. 49, 6: *διὰ τὴν ἀγάπην ἐν θελήματι Θεοῦ.* Aber dieser Umstand beweist so wenig gegen zwei Naturen, dass er sie vielmehr fordert. Ohne menschliche Natur ist die Unterordnung, ohne göttliche die Freiheit von eigentlicher Verpflichtung im Gehorsam des Herrn unverständlich.

[3]) 16, 1: *ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός, οὐκ ἐπαιρουμένων ἐπὶ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ* v. 17: *ὁρᾶτε ἄνδρες ἀγαπητοί, τίς ὁ ὑπογραμμὸς* (= Beispiel) *ὁ δεδομένος ἡμῖν · εἰ γὰρ ὁ Κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες;*

[4]) 3, 4: *μηδὲ ἐν τοῖς νομίμοις τῶν προσταγμάτων αὐτοῦ πορεύεσθαι . . κατὰ τὸ καθῆκον τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ ἕκαστον βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς.*

gen, an Licht die Engel überstrahlend (36, 2 vgl. 29, 1 ff. 30, 1 ff.). Er kommt, um des Vaters Willen zu verwirklichen,[1]) er sucht nicht die eigene Ehre,[2]) nur der Menschen Heil.[3]) Er predigt Sanftmut und Gerechtigkeit (13, 1 ff.) und heilige Gottesfurcht (22, 1 ff.). Seine Gnade muss den Christen schmücken (65, 2);[4]) alle Glaubenskraft (22, 1), alle Gottseligkeit (1, 2), jedes Tugendstreben ist mit dem Namen Christi verknüpft. Er ist der Anfang, das Mittel und Ziel der Auserwählung,[5]) die Pforte der Gerechtigkeit.[6]) Wenn aber das, dann ist Christus nach dem hl. Clemens seiner menschlichen Natur nach ein Tempel überreicher Gnadenfülle gewesen, der Auserwählte Gottes.[7]) Jesus Christus ist der Name des Herrn.[8]) Er ist ja der Gesalbte Gottes, gesalbt mit himmlischer Gnade, und er ist wahrhaft unser Heil.[9]) Denn er kam in die Welt, vor allem um unsern Geist von der Finsternis zu befreien, um uns die Wahrheit zu bringen. Durch ihn nur schauen wir

---

[1]) 49, 6.

[2]) 16, 2.

[3]) 7, 4; 21, 7; 49, 6.

[4]) Vgl. 16, 7: *οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι᾽ αὐτοῦ ἐλθόντες.* 65, 2: *ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ᾽ ὑμῶν καὶ μετὰ πάντων πανταχῇ τῶν κεκλημένων.*

[5]) 46, 6; 29, 1 ff.; vgl. m. 64, 1.

[6]) 48, 4.

[7]) 64: *ὁ ἐκλεξάμενος τὸν Κύριον Ἰ. Χρ. καὶ ἡμᾶς δι᾽ αὐτοῦ.*

[8]) Harnack behauptet (D. G., S. 175, A. 1), der Name „Jesus Christus“ oder „Christus“ habe sich erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts durchgesetzt. Unmittelbar darauf führt er Cl. 64, 1 — *ὁ ἐκλεξάμενος τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* — an; in der früheren Ausgabe (1886, S. 154, A. 3) hatte er das Wort *Χριστός* einfach weggelassen. Er scheint nicht zu bemerken, dass Clemens hier wie geradezu durchgängig — ausser 13, 1; 46, 7, wo er die Worte „Jesu“ einführt — jener Behauptung widerspricht. Man vergleiche Proœm.; 2, 1; 16, 1; 17, 1; 20, 1 *Ἰησοῦς Χριστός;* 21, 6 *Κύριος Ἰησοῦς* aber sogleich v. 8 *Χριστοῦ* ergänzt; 22, 1; 24, 1; 36, 1; 38, 1; 42, 1. 2 *(Ἰησοῦς Χριστὸς); (Χριστός)* 43, 1; 44, 1; 48, 4; 49, 1. 6; 50, 3. 7; 54, 2. 3; 57, 2; 58, 2; 59, 2. 3. 4; 61, 3; 64; 65, 2 — und man muss gestehen, dass zur Zeit des Clemensbriefes jene Ausdrucksweise und damit die Auffassung, dass Jesus der Christus war (vgl. act. 9, 22 u. a.), längst die Gläubigen beherrschte.

[9]) 36, 1: *τὸ σωτήριον ἡμῶν.*

nach des „Himmels“ Höhen, durch ihn erblicken wir wie im Spiegel das fleckenlose Antlitz Gottes, durch ihn wurden die Augen unseres Herzens geöffnet, durch ihn flammt unsere schwache und verdunkelte Vernunft wieder auf zum wunderbaren Lichte, durch ihn gefiel es dem Vater, uns „unsterbliche Erkenntnis kosten zu lassen“.[1]) Wenn die „höhere Erkenntnis“[2]) den neuen Bund über den alten erhebt, dann ist Christus der Quell, von dem aus jene wahre Gnosis, die Wahrheit in der Freiheit[3]) zuströmte.

Um die Wahrheit den Brüdern zu verkünden,[4]) sandte er seine Apostel in alle Welt und führte sie ein in die Geheimnisse der zukünftigen Geschicke seiner Kirche (44, 1). Müssen wir daraus nicht schliessen, dass auch nach Clemens alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit in Christus verborgen lagen, dass seinem Auge die Schleier der Zukunft sich enthüllt hatten? Aber die Wahrheit Christi hat eine reinigende Kraft,[5]) wie seine Liebe, die die Sünden deckt.[6]) Und dazu kam Christus vor allem zu uns, damit wir durch ihn zu den Erbarmungen des Vaters uns flüchten.[7]) Er will das Todesverderben von uns nehmen, welches die Sünde über unser Geschlecht verhängt hat; und deshalb gibt er an unser statt sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seelen.[8]) Darum ist Christus selbst sündelos. Der die Herrschaft der Sünde brechen will,[9]) kann nicht dieser selbst unterworfen sein; der uns vom Joche der Leidenschaften[10]) durch das Joch seiner Gnade (16, 17) erlösen will, kann nicht selbst jener

[1]) Siehe Cl. 36, 2 ff.

[2]) 41, 4.

[3]) 35, 2: *ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ.*

[4]) Vergl. 16, 15. 16, wo ps. 21 angeführt ist, dessen 23. Vers diesen Beruf des „Christus“ betont.

[5]) 60, 2: *καθάρισον ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας* (vgl. 59, 2 *δι᾽ οὗ — Χριστοῦ — ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν . .*)

[6]) 49, 5: *Ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.*

[7]) 20, 11: *εὐεργετῶν . . . ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

[8]) 49, 6.

[9]) 49, 6; vgl. Atzberger, Unsündlichkeit Christi, S. 32.

[10]) Vgl. 3, 4.

Knechtschaft unterliegen.[1]) Wer das Reich der Wahrheit zur Reinigung der Herzen begründet, von dem kann derselbe Clemens, der dies berichtet, nicht annehmen, dass je die Lüge in ihm geherrscht, die Sünde je ihn zum Feinde Gottes gemacht habe, ja dass dies überhaupt möglich war. So bekennt Clemens als notwendige Folgerung seiner Anschauungen über Christus auch dessen Unsündlichkeit.

Dieses Reich der Wahrheit, dessen Gründung Jesus übernommen hatte, ist aber auch das Reich der Auserwählung, und zwar sollte auf dasselbe jene Auserwählung übergehen, welche einst Gott dem jüdischen Volke zugewandt hatte (vgl. 29, 1 ff. 64). Das neue Bundesvolk, auf den Trümmern des mosaischen Geschlechtes emporgewachsen, kommt durch Christus zum Vater.

So hatten aber einst die Propheten den Beruf des Messias geschildert, und Clemens ist tief durchdrungen von dieser Messiasidee des alten Bundes, die sich in Christus verwirklicht. Nach dem Heiland, der der Christus ist, haben sich die Patriarchen gesehnt, der Erbsegen, dem Abraham gespendet,[2]) in Isaak erneuert und vorgebildet,[3]) durch Jakob fortgepflanzt,[4]) vermittelst des Gesetzes der

---

[1]) Vgl. dagegen Bang, Stud. und Krit. 1898, S. 464: „Clemens spricht nie aus, dass Christus sündefrei ist"; wohl nicht ausdrücklich, aber Clemens stellt das Ideal und die Aufgabe Christi derartig dar, dass sie die Sündelosigkeit und Unsündlichkeit geradezu fordern. Gegen diese Auffassung kann nicht das ‚*καίπερ δυνάμενος*' 16, 2 herangezogen werden, welches etwa besagen könnte: Christus stand es frei, in Stolz oder in Demut auf die Erde zu kommen. Der Zusammenhang spricht doch keineswegs für die Absicht des hl. Clemens, Christo die Möglichkeit sündhaften Stolzes beizumessen, sondern er will durch das Beispiel der Demut Christi die anmassenden Corinther beschämen und sagen: Ihr überhebt Euch in frevelhaftem Übermut über die Massen, Christus dagegen verzichtet auf die Ehre und den Glanz, welche ihm von Rechts wegen, also nicht durch sündhafte Anmassung, zugekommen wäre, und wählt freiwillig *(καίπερ δυνάμενος)* die demütige Knechtsgestalt. Daher sagt der ehemalige Freiburger Patrologe Guilelmus Wilhelm (1775, S. 56): Unde Crellius — damaliger Gegner — non superbiam sed magnificentiam laudare debuisset.

[2]) 10, 1 ff.

[3]) 31, 4.

[4]) 32, 2.

fleischlichen Abstammung, findet seine Erfüllung in Christus.[1]) In diesem bewahrheitet sich, was die Propheten vom Messias, von seinem Leiden und Sterben vorhergesagt.

Seine Ankunft (17, 1),[2]) seine demütige Geburt,[3]) seine Wunden, die Verhöhnung seitens der Menschen, seine Schmach und wie sonst noch Isaias[4]) oder der Psalmist[5]) die Leiden des Messias schildern — alles sieht Clemens in Christus zur Thatsache geworden. Der Messias soll die Menschen, die vom Wege der Wahrheit abgeirrt sind, wieder zurückführen,[6]) er muss unsere Sünden tragen, er wird verwundet um unserer Missethaten willen, nicht ist Hinterlist auf seinen Lippen;[7]) den Frieden will er wieder bringen,[8]) den erzürnten Gott mit den Menschen versöhnen; und das alles erfüllt Christus,[9]) von dem das Zeichen der Rahab schon im Vorbild verkündigte, dass durch sein Blut alle versöhnt werden, die an Gott glauben und auf ihn hoffen.[10])

Harnack muss diese offenkundige Wahrheit gar nicht beachtet haben, da er schreibt,[11]) „in den heidenchristlichen Gemeinden sei ein Verständnis für die Bedeutung des Gedankens, dass Jesus der Christ (Messias) sei, nicht vorhanden gewesen“!

---

[1]) 32, 2; vgl. 36, 2 ff.

[2]) 16, 3.

[3]) 16, 3 ff.

[4]) Cl. 16, 3 ff. — Is. 53, 1—12.

[5]) Ps. 22, 6—9 ebd.

[6]) 16, 6. Is. 53, 6.

[7]) 16, 10.

[8]) 16, 5. 10. 11.

[9]) Clemens legt demselben sogar ausdrücklich die Leidensklage des Messias bei Isaias 53, 1—12 durch den hl. Geist in den Mund, und die Worte von ps. 21, 7—9 lässt er ihn selber reden (Cl. 16, 15): *καὶ πάλιν αὐτός (Χριστός) φησιν· ἐγὼ δέ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος* etc.

[10]) 12, 7.

[11]) D. G., S. 175. Wenn wir aus der Anmerkung 1 an dieser Stelle auf Harnack's Ansicht schliessen dürfen, so wäre jene Überzeugung von der messianischen Idee mit dem „Christusnamen“ erst „in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts“ durchgedrungen! Vgl. Schürer, Gesch. des Volkes Israel, III, S. 496 u. Sohm, Kirchenr. S. 10, A. 11.

Aber schon tönt durch die Leidensklage der Propheten auch Triumphgesang. Der Messias kann getötet werden, aber nicht untergehen. Clemens liest es bei Isaias: Der Herr wird wegnehmen von ihm die Mühsale der Seele, er wird ihn freimachen von der Strafe, er wird ihm sein Licht erstrahlen lassen und den Gerechten rechtfertigen, der vielen so grossen Dienst „erwiesen",[1]) und dann wird der Messias König sein in einem neuen Reiche,[2]) in dem Licht und Gerechtigkeit wohnen.[3])

Alles hat sich in Christus erfüllt. Sein selbstloses Leiden und Sterben bildet nur die Schwelle zu seiner Erhöhung.

Das Grab hat den Fronleichnam des Herrn nicht behalten. Der Vater hat ihn auferweckt als Erstling der Entschlafenen.[4]) Und es muss nach dem hl. Clemens der Glaube an die Auferstehung des Heilandes eine so tiefgreifende unerschütterliche Überzeugung bewirkt haben, dass die Apostel ihn zur Grundlage ihrer Predigt, zum Ansporn begeisterter Arbeit im Dienste Jesu Christi nahmen;[5]) und noch ist es, als ob in der klaren Darlegung des hl. Clemens, der diese Wahrheit als selbstverständlichen Glaubenssatz der damaligen Kirche voraussetzt, der Eindruck nachzittere, den er selbst durch die unbezweifelte Mitteilung der Apostel empfangen. Wahrlich, da kann keine Täuschung oder Sinnesstörung seitens der Apostel die Ursache solchen Glaubens sein![6]) Die Auferstehung Jesu ist nicht eine „geglaubte" Thatsache nur, sondern eine „wirkliche"![7]) Nun ist Christus hingegangen von der

---

[1]) Cl. 16, 10—12.

[2]) 16, 13; 36, 4. 5.

[3]) 16, 12; 29, 2; vgl. 59, 4; 36, 2 ff.

[4]) 24, 1: *κατανοήσωμεν . . . τὴν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἔσεσθαι, ἧς τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας.*

[5]) Vgl. 42, 3: *παραγγελίας οὖν λαβόντες καὶ πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ἐξῆλθον (οἱ ἀπόστολοι) εὐαγγελιζόμενοι.*

[6]) Vgl. Harnack, D. G., S. 190 f.

[7]) Vgl. Harnack, a. a. O., S. 192 f.; ebenso ‚Wesen des Christentums', S. 101.

Welt,[1]) hocherhaben über den Engeln sitzt er zur Rechten des Vaters, in seiner Hand ruhen die Grenzen der Erde (36, 5). Nun ist er der Heiland (36, 1 *εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν*), der Hohepriester unserer Gaben, der Schützer und Helfer unserer Schwächen.[2]) Nun ist er unser Glaube und unsere Hoffnung,[3]) unser Vorbild,[4]) unserer Tugenden Kraft,[5]) unser Siegespreis.[6]) Durch ihn und in ihm erreichen wir unser ewiges Ziel (36, 2). Und wie der alte Bund in seinen Verheissungen und Vorbildern auf Christus hindeutete, bis er in ihm seine erhabene Erfüllung fand, so bewegt sich die Weltgeschichte vorwärts in ihrem wechselvollen Lauf, aber ihr Abschluss wird die Offenbarung[7]) des Reiches Christi sein. Er ist auferstanden, seine Auferstehung verbürgt uns die eigene Erweckung aus Todesschlummer.[8]) Christus sitzet zur Rechten des Vaters in der Herrlichkeit, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füsse geworden.[9]) Dann wird der Sohn erst recht verherrlicht vom Vater. Dasselbe Wort, durch welches Gott die Welt erschaffen und erhält, wird auch mit Gott die Welt ver-

---

[1]) Clemens erwähnt allerdings die Himmelfahrt nicht ausdrücklich; aber es ist falsch, daraus zu schliessen, dass diese Wahrheit „keinesfalls zur ältesten Verkündigung gehörte“ (Harnack, D. G., S. 194, Anm. 1). Oder sollen wir annehmen, den Christen wäre nur gepredigt worden: Christus ist auferstanden und sitzet zur Rechten des Vaters, ohne dass die christliche Heilsbegierde darnach gefragt hätte, was denn zwischen diesen beiden Zuständen liege? (Die Vernunft allein gab hier schon die Antwort, dass notwendig eine Himmelfahrt als Zwischenglied anzunehmen sei; denn wie wäre sonst Christus „zur Rechten des Vaters“ gekommen?)

[2]) 36, 1: *εὕρομεν — τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν.*

[3]) 58, 2.

[4]) 16, 17.

[5]) 1, 2 ff.

[6]) 6, 2; 58, 2; 50, 7. 3.

[7]) 50, 3: *οἳ (τελειωθέντες) φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ.*

[8]) 24, 1.

[9]) 36, 5: *κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.*

nichten.[1]) Derjenige, der sich bis zum schmachvollen Tode erniedrigt, soll nun mit dem Vater zum Richter über seine Feinde werden[2]) d. h. über die, welche seinem Willen widerstreben,[3]) und zwar erwartet Clemens den Herrn bald zum Gerichte. „Denn gleich wird er kommen und nicht zaudern und plötzlich wird in seinem Tempel der Herr erscheinen, der Heilige, den ihr erwartet.“[4])

Damit ist Christus Mittel- und Zielpunkt der ganzen Weltgeschichte. Er ist als Logos die göttliche Weisheit,[5]) welche die Erde gegründet, und welche sich in ihren Tiefen offenbart, wenn der Erdball unter ihrer Macht zusammenbricht. Dann wird die Weisheit (Christus 57, 3 vgl. 57, 2) hohnlachen ob dem „Verderben der Sünder“ und sich freuen, wenn der „Untergang“ und „jähe Empörung“ an diese herantritt, „wenn wie mit Sturmesgewalt Vernichtung und Betrübnis und Bedrängnis sie erfüllt.“[6]) Christus als Richter, entsetzlicher Gedanke für die, welche trotzigen Mutes den Nacken unter sein Gebot nicht gebeugt; denn gegen diese entbrennt sein Zorn und seine Rache. Sein Richterspruch entscheidet für die „Ewigkeit.“[7]) Den Vollendeten

---

1) 27, 4: *ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι.*

2) 23, 4. 5; 27, 4 ff.; 34, 3 Apocal. mit Is. zusammen angeführt, ersteres (apoc. 22, 12) bezieht sich auf Christus.

3) 36, 6: *τίνες οὖν οἱ ἐχθροί; οἱ φαῦλοι καὶ ἀντιτασσόμενοι τῷ θελήματι αὐτοῦ.* Vergl. 42, 3 und 50, 3 die Ankunft des Reiches Gottes (42, 3) ist zugleich die Offenbarung des Reiches Christi.

4) 23, 5: *ταχὺ ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ καὶ ἐξαίφνης ἥξει ὁ Κύριος εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ καὶ ὁ ἅγιος ὃν ὑμεῖς προσδοκᾶτε.* Die Stelle dient zur Vermittlung des Zusammenhangs mit dem folgenden Cap. 24, 1 ff., worin die Lehre von der künftigen Auferstehung behandelt wird, vgl. 23, 3. Die darin angezogenen Verse aus dem alten Testament Is. 13, 22; Hab. 2, 3; Mal. 3, 1 beziehen sich auf den Messias; also ist Christus als künftiger Richter gemeint.

5) C. 57, 2 ff.

6) Der Zusammenhang mit dem Richtercharakter Christi ist ein neuer Beweis, dass die *πανάρετος σοφία* 57, 3 von Clemens = Christus gedacht ist.

7) 49, 1; 46, 8; vgl. das „Wehe, es wäre besser, er wäre nicht geboren“.

aber ist er ein milder Richter;[1]) denn er wird „sich des guten Tages erinnern und sie aus den Gräbern erwecken“ und „selig sind, deren Ungerechtigkeiten nachgelassen, deren Sünden bedeckt sind,“ Christus, die Pforte der Gerechtigkeit, wird ihnen in Wahrheit zur Pforte des Lebens.



Zweiter Abschnitt.

Die Rechtfertigungslehre des Clemensbriefes.

Erstes Capitel.

Das Heilsverdienst Christi.

Die Untersuchung, in welche wir nun eintreten,[2]) ist um so wichtiger, je klarer es ist, dass Clemens hierin von vornherein ganz den Bahnen der Apostel, insbesondere des hl. Paulus folgt, dessen Ausdrucksweise er geradezu oft wörtlich nachahmt.[3]) Man kann sich letzterem Um-

[1]) 50, 3: *φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ.* v. 4: *γέγραπται γάρ· Εἰσέλθετε εἰς τὰ ταμεῖα μικρὸν ὅσον ὅσον, ἕως οὗ παρέλθῃ ἡ ὀργὴ καὶ ὁ θυμός μου.* Hier ist mit *γάρ* die alttestamentliche Schriftstelle als Begründung der Offenbarung des Reiches Christi eingeführt. Sie ist daher dem Zusammenhang nach wohl von Clemens auf Christus bezogen. *Καὶ μνησθήσομαι ἡμέρας ἀγαθῆς καὶ ἀναστήσω ὑμᾶς ἐκ τῶν θηκῶν ὑμῶν.* 58, 2 *ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων* (Præsens also als Akt Christi beim Gericht gedacht) *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 48, 2 *πύλη γὰρ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν ἀνεῳγυῖά ἐστιν αὕτη* .. v. 4 *ἡ ἐν δικαιοσύνῃ (πύλη) αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ ἐν ᾗ μακάριοι πάντες οἱ εἰσελθόντες.*

[2]) Wrede meint, S. 86 A., „es sei falsch, Clemens überhaupt eine Rechtfertigungslehre zuzuschreiben“ — das beste Mittel, sich über unangenehme Ausdrücke hinwegzusetzen. Soll dies aber bedeuten: „keine selbständige Rechtfertigungslehre“ — umsomehr muss man dieselbe apostolische nennen.

[3]) Vergl. Westcott, history of the canon p. 25. Ritschl, altkathol. Kirche, S. 280 f. Lipsius, disquis., p. 74 ff. Pfleiderer, Paulinism., S. 407 ff. Hilgenfeld, app. V. V., S. 86 ff. Lechler, app. und nachapp. Zeitalter, S. 311 ff. Schultz, die Lehre von der Gottheit Christi, S. 36 ff. Lightfoot, I, p. 397 f. Behm, in Zeitschrift für kath. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1886, p. 300 f. Bang, in Stud. u. Kritik. 1898, S. 456 f. u. a. (Wrede, S. 84, A. 3 f.)

stand gegenüber nicht darauf berufen, dass dem hl. Clemens z. B. die Heilsbedeutung des Todes Christi eine „unverstandene Formel sei!“[1]) Denn mit Recht macht Lightfoot geltend, dass ein Schriftsteller, der sich so ganz in die Sprache und Empfindungen des Hebräerbriefes versenkt hat, nicht blind gewesen sein kann gegenüber dessen Lehre vom Tode Christi.[2]) Aber abgesehen von der Form: Clemens ist ganz von der Idee der „Gerechtigkeit“ durchdrungen, „welche Paulus der ganzen Welt gepredigt hat;“[3]) können wir da wohl annehmen, dass jener in seinem Briefe von dieser Idee und der überlieferten Auffassung derselben abweichen werde? Ganz besonders aber ist es die Heilsbedeutung des Todes Christi, welche Clemens hervorhebt, unmittelbar nachdem er die Rückkehr zur heiligen Richtschnur der Überlieferung als notwendiges Rettungsmittel aus den corinthischen Wirren dargelegt hatte.[4]) Oder sollte er gleich im ersten und grundlegenden Punkte diese heilige Richtschnur selbst verletzt haben? Harnack[5]) macht es den apostolischen Vätern zum Vorwurf, dass sie keine „selbständige eingehende Reflexion über den Zusammenhang des Heilswerkes Christi mit seinem Kreuzestode und Auferstehung“[6]) angestellt hätten. Wir sagen darauf: um so grössere Gewähr haben wir für die reine und unver-

---

[1]) Uhlhorn, in Realencyklop. für prot. Theol., 3. Aufl., IV, S. 170; vgl. Ritschl, a. a. O., S. 279 f. Bang, a. a. O., S. 456, A. 1; Wrede, S. 87, A.

[2]) Lightfoot, a. a. O. One who is so thoroughly imbued with the language and sentiments of the Epistle to the Hebrews cannot have been blind to the apostolic teachings on these points. L. hat übersehen, dass dieser Gesichtspunkt für die gesamte Rechtfertigungslehre Geltung habe (vgl. Lipsius, p. 89).

[3]) 5, 7: *δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον (Παῦλος) οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου.*

[4]) 7, 2: *ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν . . κανόνα τῆς παραδόσεως* . . v. 4: *ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ γνῶμεν ὡς ἔστιν τίμιον τῷ Πατρὶ αὐτοῦ.*

[5]) D. G., S. 190 f. Deshalb beschränkt sich Harnack nur auf eine flüchtige Bemerkung (S. 192, A. f.) über diesen Gegenstand bei den Vätern; und doch ist dieser Umstand so einschneidend für die Frage nach dem Inhalt der apostolischen Auffassung, welche in der Überlieferung ausgedrückt sein musste.

[6]) Vgl. Wrede, 86 A.

fälschte Darstellung der hierüber von den Aposteln überlieferten Lehre zu erwarten.

Welches ist aber der Inhalt dieser Lehre beim hl. Clemens? Ist der Tod Christi etwa nur ein Vorbild der Demut, eine Predigt der Busse?[1]) Ist er nicht vielmehr das grosse Versöhnungsopfer des erhabensten Hohepriesters, wie es der Hebräerbrief so herrlich schildert, wie es die christliche Kirche von jeher geglaubt hat?

Clemens nennt Christus allerdings nur den „Hohepriester unserer Gaben"[2]) und nicht ausdrücklich den am Kreuze sich opfernden. Aber man darf über dem Mangel des Ausdrucks nicht die Idee übersehen,[3]) sowie die daran sich anschliessende Folgerung: Wenn die Idee klar ersichtlich ist ohne ängstliche Anlehnung an den Ausdruck, so muss der Verfasser starke Gründe gehabt haben, anzunehmen, dass er nicht missverstanden werde. Diese Gründe können aber nur in der Thatsache der Überlieferung jener Lehre, im Kerygma der Apostel und Kirche liegen.

Welches ist aber die Idee des hl. Clemens vom Tode Christi?

Es ist ein blutiger Tod gewesen,[4]) aber das Blut des Herrn ist verströmt, weil er selbst es wollte, weil er aus Liebe sein Fleisch anstatt unseres Fleisches, seine Seele anstatt unserer Seelen hingegeben hat. Wie aber der Ausdruck *ἔδωκεν* (39, 6) und *ἐκχυθέν* (7, 4)[5]) schon auf die für das Opfer geltende Sprache hinweist, so ist doch diese freiwillige Hingabe des Herrn in den Tod nur als Opfer

---

[1]) Ritschl a. a. O., S. 279. Lipsius, p. 89 ‚munus sacerdotale — ad mortem (Christi) extrinsecus additum est. Pfleiderer, Paulinismus, S. 408.

[2]) 36, 1: *ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν*. vgl. Harnack in h. l.

[3]) Vgl. Möhler, Athanasius, S. 5: „Der Geist einer Schrift muss zeigen, was der Schriftsteller gedacht hat."

[4]) 7, 4: *ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ . . ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν.* 49, 6: *διὰ τὴν ἀγάπην . . . τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑμὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς . . καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν παὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.*

[5]) Vergl. 21, 3: *οὗ (Χριστοῦ) τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη*. Cremer, bibl. theol. Wörterbuch, S. 85 f. זָרַק אֶת־הַדָּם Exod. 24, 6 = *προσχέειν τὸ αἷμα πρὸς τὸ θυσιαστήριον* (LXX).

aufzufassen, welches er — dem Willen des Vaters gemäss (*ἐν θελήματι Θεοῦ* 49, 6) — Gott darbrachte, und wobei Christus selbst der Darbringende und zugleich die Opfergabe ist. Wenn nun Heb. 7, 27 den Herrn *ἀρχιερεύς* nennt, weil er sich selbst zum Opfer darbrachte,[1]) so sehen wir, dass Clemens nur das Wort einzusetzen brauchte, dessen Inhalt er, dem Hebräerbrief vollständig gleich, sowieso in seinen Brief aufgenommen hatte.[2]) Wozu aber brachte Christus das Opfer dar? Clemens hat zwei Anhaltspunkte hiefür: einmal geschah es *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν*[3]) d. h. um unseres Heiles willen; denn *διά* mit Accusativ bezeichnet vor allem den Zweck der Handlung; ausserdem wäre eine andere Auffassung — etwa der Bedeutung einer Mittelursache = *διά* mit Genitiv — geradezu widersinnig. Und hier sehen wir, dass Clemens wohl an das Hohepriestertum Christi im Tode dachte; denn während er an dieser Stelle von der *σωτηρία* spricht, die uns der Tod Christi verschaffen wollte,[4]) nennt er letzteren dort, wo er ihm die Bezeichnung *ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν*[5]) verleiht, zugleich *σωτήριον ἡμῶν* — also wohl mit stillschweigender Beziehung auf erstere Stelle.[6]) In anderer Weise drückt Clemens den Zweck des Todes Christi aus, wenn er sagt, dass jener *ὑπὲρ ἡμῶν* sein Blut hingegeben.[7]) Dieses *ὑπέρ* schliesst neben dem Begriff „zu unseren Gunsten" (= Heil) auch den der Stellvertretung ein.[8]) Wir hatten unser Leben verwirkt, unser Heil war verloren, da kam Christus, und indem er sein Leben zum Opfer brachte, nahm er

---

[1]) *Ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς .. ἀναφέρειν· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν προσενέγκας;* vgl. 9, 11; 7, 15 ff.

[2]) Ritschl zeiht nichtsdestoweniger Clemens der Oberflächlichkeit bei der Benutzung des Hebräerbriefes (S. 279).

[3]) 7, 4: *αἷμα ἐκχυθὲν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν.*

[4]) 7, 4.

[5]) 36, 1.

[6]) D. h. Christus ist unser *σωτήριον* durch sein Blut, wodurch uns eben die *σωτηρία* angeboten ist. Im Himmel verwirklicht er diese *σωτηρία* als unser Hohepriester durch seinen mittlerischen Einfluss.

[7]) 21, 6; 49, 6.

[8]) Siehe oben. Blass übergeht diese Bedeutung des Wortes im neuen Testament (Grammatik, S. 132).

den Fluch hinweg, der uns dem Tode überantwortete, und schenkte uns wieder das Heil. Dass dies die richtige Darstellung der clementinischen Lehre ist, ergibt sich auch aus der 16, 3 ff. angeführten Isaiasstelle[1]) welche den stellvertretenden Tod des Messias in aller wünschenswerten Klarheit schildert, und deren genaue Erfüllung unser Verfasser im Leiden und Sterben des Herrn erblickt.

Welches ist aber die Frucht dieses Opfertodes Christi? Vor allem diese: Gott hat ihn thatsächlich als vollgiltige Sühne für alle Sünden der Welt angenommen; denn das „Blut des Herrn ist kostbar" in den Augen des Vaters, und sein Wert offenbart sich am meisten darin, dass durch dasselbe „der ganzen Welt die Gnade" der Rückkehr von der Sünde zu Gott „angeboten wurde."[2]) Aber wohlgemerkt, es heisst „angeboten" *(ἐπήνεγκεν)*, nicht schlechthin erworben, oder „zuteil geworden" wie Harnack[3]) mit Umgehung des *ἐπήνεγκεν* übersetzen möchte. Ein „Anbieten" aber enthält zwei Möglichkeiten seitens dessen, dem das Anerbieten gemacht wird: er kann es annehmen oder zurückweisen. Daraus folgt also: Das Blut Christi ist die Ursache unseres Heiles, aber nur dann, wenn wir die gebotene Gnade annehmen. Das Blut Christi hat uns den Weg zum Vaterherzen wieder gebahnt,[4]) aber wir gelangen nur dazu, wenn wir diesen Weg auch beschreiten und bis zum Ende zurücklegen; oder wie Lipsius den Gedanken

---

[1]) Is. 53, 1—12; cf. Cl. 16, 4: *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται.* v. 5 *αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν. Παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν· τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν.* v. 7 *καὶ Κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* v. 9 *ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἥκει εἰς θάνατον* v. 14 *καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν, καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη.*

[2]) 7, 4: *γνῶμεν ὡς ἔστι τίμιον (τὸ αἷμα Χριστοῦ) τῷ Πατρὶ αὐτοῦ ὅτι* — deshalb kostbar weil — *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν* — *μετάνοια* kann in diesem Zusammenhang *(τίμιον τῷ πατρί)* nur die „Sinnesänderung" bedeuten, welche zum Vater zurückführt d. i. Rückkehr von der Sünde und Aufnahme bei Gott (vgl. Ritschl, a. a. O., s. a. Wrede, in Zeitschrift für neutest. Wissensch., 1900, I, S. 66—85).

[3]) D. G., S. 193.

[4]) 20, 11.

erkannt hat[1]): die Gnade ist uns durch den Tod Christi angeboten, aber die Versöhnung ist keineswegs vollendet, durch unsere Mitwirkung erst wird uns Christi Gnade zum Heile gewendet.

Der Tod des Herrn ist also dasjenige, wodurch unser Heil wahrhaft verdient ist, denn er ist der vollwertige Kaufpreis *(τίμιον)* für dasselbe. Aber Gott hat es so gewollt, dass das Blut Christi, wie Clemens an anderer Stelle klar ausführt, nur jenen zur Erlösung sei, die auch das Ihrige dazu thun;[2]) sonst bleibt der Hass Gottes über ihnen.[3])

Worin das Wesen dieser Gnade besteht, wollen wir hier noch nicht näher untersuchen. Jedenfalls ist der Tod Christi mehr als nur eine Predigt der Busse oder ein Beispiel der Demut.[4]) Um die Busse zu predigen, hätte Christus nicht zu sterben gebraucht. Die aber eine solche Erklärung ersonnen haben, bedachten nicht, dass Clemens von dem Wert des Blutes Christi in den Augen Gottes redet *(τίμιον)* und davon *(ὅτι)* seine Heilskraft ableitet, nicht von dem Eindruck des Beispieles Christi auf die Menschen. Ausserdem hatte es vor Christus zahlreiche Bussprediger[5]) gegeben; aber ihre Predigt hätte nichts gefruchtet ohne den Glauben an die künftige Erlösung,[6]) also steht der letzteren Kraft über der Predigt.

Aber eine andere Frage bleibt uns zu erörtern übrig: Welches ist das Verhältnis der Auferstehung Christi zu unserm Heile? Clemens erwähnt hierüber kein Wort. Er

---

[1]) Pag. 89. Dei gratia illa morte nobis oblata, nostra demum pœnitentia in salutem nostram accommodatur, sic etiam reconciliatio . . . nequaquam morte Christi perfecta est.

[2]) Vgl. 12, 7: *καὶ προσέθεντο αὐτῇ δοῦναι σημεῖον ὅπως ἐκκρεμάσῃ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτῆς* (Rahabs) *κόκκινον πρόδηλον ποιοῦντες ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν.*

[3]) 35, 5. 6: *ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες* (Böses) *στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν.* Behm, a. a. O., S. 301, A. 1. Harnack, not. in 7, 4.

[4]) Vgl. zu den oben genannten, Pfleiderer, Paulinismus, S. 407.

[5]) 8, 1 ff.; 7, 5 ff.

[6]) 32, 4; 12, 7.

kennt jenes erhabenste Wunder des Herrn nur als die Bürgschaft unserer eigenen Hoffnung, dereinst selig aufzustehen,[1]) er sieht darin nur den Beginn der Verherrlichung Jesu, die dieser durch seinen stellvertretenden Tod sich selbst verdient.[2]) Er ist die Besiegelung des Glaubens der Apostel, dass sie furchtlos und in wunderbarer Kraft der Überzeugung das Wort der frohen Botschaft durch die Welt trugen.[3]) Aber von einer Bedeutung der Auferstehung für das Heil der Menschen, gleich dem Tode des Herrn, findet sich im Clemensbrief keine Spur. Darf man deshalb mit Ritschl unseren Heiligen der Thorheit anklagen?[4]) Muss man nicht vielmehr bedenken, dass sich Clemens gerade in der Auferstehungslehre der apostolischen Überlieferung wohl bewusst war, da er — vielfach mit den Worten und Gedanken des hl. Paulus[5]) — davon an die Gemeinde schrieb, welche vom Völkerapostel selbst in diesem Glauben begründet und befestigt war, nicht zu reden von den Männern, die von den Tagen der Apostel her noch in Corinth und Rom lebten und wirkten und Zeugen apostolischer Lehrverkündigung waren.[6]) Fügen wir hinzu, wie Clemens in seiner Verherrlichung der Kraft des Blutes Christi für die ganze Welt eben der Predigt des hl. Paulus entsprechen will. Denn was will er anders damit sagen, nachdem er kurz vorher (5, 7) von der „Verkündigung der Gerechtig-

---

[1]) Vergl. Lipsius, p. 85, über die Auferstehung Christi: „non principium, sed initium resurrectionis mortuorum“ 24, 1; Harnack, D. G., S. 190 f. behauptet gar von jener Zeit, dass man nirgends eine selbständige eingehende Reflexion über den Zusammenhang des „Heilswerkes Christi mit seinem Kreuzestod und Auferstehung finde“.

[2]) 16, 10. 11. 12: *καὶ Κύριος βούλεται ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, δεῖξαι αὐτῷ φῶς* . . 13: *διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς* . . *ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ.*

[3]) 42, 3.

[4]) Altkathol. Kirche, S. 280; vgl. Lipsius, a. a. O.; Harnack not. in 42, 3.

[5]) Vergl. Cl. 24, 1: *τὴν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἔσεσθαι, ἧς τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χρ. ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας* — 1 Cor. 15, 20: *νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* (s. Knopf, S. 192—93).

[6]) Vgl. 44, 3; 63, 3.

keit“ durch den Völkerapostel „in der ganzen Welt“ gesprochen, als dass eben in seiner Auffassung der Inhalt der apostolischen Lehre enthalten sei![1])

Aus dem Gesagten ergibt sich auf's neue die Folgerung, wie Clemens sich den Herrn durchaus sündelos vorgestellt haben muss.[2]) Denn wenn dessen Blut in den Augen Gottes so kostbar war, dass es seinen Zorn besänftigte und seine Erbarmungen dem Sünder zuwandte, konnte der Herr selbst nicht der Sünde unterworfen gewesen sein.

Andererseits steht Christus vor uns nicht nur als Mittel- und Zielpunkt der Geschichte, sondern als die unerschöpfliche Quelle *(παντὶ τῷ κόσμῳ)* göttlicher Gnade. Er ist so der Mittelpunkt des inneren unsichtbaren Reiches im Menschenherzen geworden. Er ist nun in Wahrheit das Haupt, von dem aus Bewegung und Kraft in die Glieder strömt,[3]) wenn sie dem Haupte gehorchen. Alle Glut der Frömmigkeit, jener Glanz von heiligen Tugenden, der den Frühling des christlichen Glaubens durchleuchtet, ist nur Ausstrahlung des Lichtes, das vom Kreuze her die Welt durchflammt.[4])

Seiner Gottheit nach ist Christus der Schöpfer der Welt. Nun hat er einen neuen Rechtstitel auf die Weltherrschaft sich erworben; er hat sie zu seinem Eigentum erkauft *(τίμιον)* durch sein Blut. Die unsichtbare[5]) Gnadenschöpfung ist sein Werk, dem gläubigen Auge noch wunderbarer als die Begründung der gesamten sichtbaren Welt.[6]) Denn diese wird ja vergehen gleich den Geschlechtern von Adam bis auf diesen Tag;[7]) die aber durch Christi

---

[1]) *Δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον* 7, 4: *παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν;* vgl. Wrede, S. 86, A.

[2]) Vgl. Bang oben; Atzberger, Unsündlichkeit, S. 32.

[3]) Vgl. Gundert, Zeitschr. f. luth. Theol. 1853, S. 657; Cl. 38, 1.

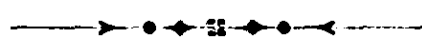
[4]) 1, 2; vgl. 17, 6; 49, 6.

[5]) Harnack nennt die Verbindung des Todes Christi mit Gnadenverdienst „sinnlos“ (D. G. S. 193, A.).

[6]) Möhler führt daraus einen Beweis für die Gottheit Christi (Athanasius I, S. 2 ff.).

[7]) 50, 3.

Gnade erlöst und vollendet sind, werden nicht vergehen.[1]) Wer die durch das Blut des Herrn angebotene Versöhnung angenommen hat, der ist wahrhaft „berufen in Christo."[2]) Aber die Berufung wird in der Liebe vollendet. Der Born der Gnade, der vom Kreuz des Herrn quillt, hat eine unversiegliche Kraft. Er sprudelt fort, und die Seele, die, von seinem belebenden Tau benetzt, ausharrt bis zum Ende, wird dann die Auserwählung durch Christus empfangen;[3]) in dieser offenbart sich der Herr vollends als das Heil der Welt (*τὸ σωτήριον ἡμῶν* 36, 1); denn wer immer das Glück hat, unter jener beseligten Schar der Auserwählten zu sein,[4]) wird Christus preisen, durch den er gerettet ist.



Zweites Capitel.

Der Weg der Rechtfertigung von seiten des Menschen.

Harnack scheint der Ansicht zu huldigen, als hätte erst die alexandrinische Schule das Prinzip der Abhängigkeit des Heiles von unserer Mitwirkung eingeführt.[5])

---

[1]) Vergl. 65, 2: *Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ;* procem. *χάρις καὶ εἰρήνη διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ;* 16, 7: *ὁ ζύγος τῆς χάριτος αὐτοῦ (Χριστοῦ)* daher 50, 3: *τελειωθέντες κατὰ τὴν Θεοῦ χάριν* = die Gnade Christi.

[2]) 7, 4; 46, 6: *μία κλῆσις ἐν Χριστῷ.*

[3]) 49, 5; 50, 3: *οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν .. φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ.*

[4]) 59, 2: *ἀριθμὸς τῶν . . . ἐκλεκτῶν . . . διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ;* vgl. 59, 3; 36, 2; 58, 2: *(ὁ ποιήσας .. τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα οὗτος ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ ἐστιν αὐτῷ (Θεῷ) ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.);* 50, 7: *Οὗτος ὁ μακαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπὸ τοῦ Θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.*

[5]) Dogmengesch., S. 134. Die Gnade scheint Harnack aus dem Anschauungskreis jener Zeit nicht ausschliessen zu wollen, da er den Glauben an die Notwendigkeit „der Gemeinschaft mit dem Logos" hervorhebt, a. a. O., A. 2.

Wir haben jedoch gesehen, dass die Lehre vom Heilsverdienst Christi beim hl. Clemens schon den Erfolg der Gnade in Zusammenhang mit der freien Einwilligung des Menschen bringt.[1]) Auch unser Verfasser fühlt den Eindruck der unbegreiflichen Wahrheit, wie Gott so hoch des Menschen Freiheit achtet, dass er lieber den eigenen Sohn vergebens sterben liesse, als dem gebrechlichen Geschöpf sein vornehmstes Gut, die Freiheit, raubte.

Durch Christi Tod ist nur das Heil uns angeboten, ist nur „die objektive Voraussetzung der Rechtfertigung" bestimmt,[2]) an uns ist es, das „Heil" wirken zu lassen durch Aneignung der dargebotenen Gnade. Wodurch soll dies aber geschehen? Es hat nicht an Erklärungen gefehlt, welche beim hl. Clemens den reinen protestantischen Standpunkt der sola fides zu finden glaubten.[3]) Aber man ist davon mehr und mehr abgekommen und hat sich genötigt gefunden,[4]) den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der Lehre des Clemensbriefes und jener, die man auf den hl. Paulus zurückführen wollte und will,[5]) zuzugestehen, bis Behm es offen aussprach, dass bei Clemens „die Entwicklung eingeleitet" sei, „welche sich im katholischen Irrtum vollendet,"[6]) während sich Hagenbach schon mit dem Gedanken getröstet hatte: „es blieb einer späteren Zeit vorenthalten, tiefer in die Idee des rechtfertigenden

---

[1]) Vgl. 7, 4: *ἐπήνεγκεν;* 33, 7. 8: *ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης* = (wir müssen wirken).

[2]) S. eine neuere protestantische Erörterung hierüber in „Theologische Arbeiten aus dem rheinischen Predigerverband, 1899", Heft III, Abh. von Linden.

[3]) Vergl. Franke in Zeitschr. für luth. Theol. 1841, II, p. 106; Hagenbach, Dogmengesch., V. Aufl. I, S. 154; Nitzsch, Dogmengesch. I, S. 98.

[4]) Lipsius, p. 82 formulis Paulinis usus est, sed sensum Apostoli non attigit; Harnack, not. in 30, 1; 36; 31, 2.; vergl. Bang, S. 441 über Cl. 10, 7: *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν* „hätte Paulus sich nie ausdrücken können"; Thomas, Dogmengesch., S. 35; Ritschl, altkathol. Kirche, S. 282.

[5]) Vgl. auch Weizsäcker, apost. Zeitalter, S. 135—38; 139—44.

[6]) Zeitschrift für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1886, S. 295.

Glaubens im paulinischen Sinne einzudringen."[1]) Freilich glaubte letzterer Gelehrte aus Clemens die sola fides-Lehre herauszulesen. Allein er hätte nur auf die Darlegungen des Heiligen, welche dem an sich verfänglichen c. 32, 4[2]) folgen, zu achten brauchen, um sich zu überzeugen, dass Clemens von jener Lehre weit entfernt sei.

Wir haben in c. 32, 4 ein klassisches Beispiel dafür, wie gefährlich es ist, sich in der urchristlichen Literatur an einzelne Worte anzuklammern, ohne dabei nach dem näheren und entfernteren Zusammenhang zu fragen.[3]) Wenn der Glaube allein rechtfertigen soll nach dem hl. Clemens, weshalb schärft er dann so eindringlich im nächsten Capitel die Werke ein?[4]) Und zwar bezeichnet er dieselben nicht nur als Vollkommenheit der Gerechten, in Nachahmung des göttlichen Beispieles,[5]) sondern als unsere Pflicht (*δέον* 34, 2),[6]) über welche wir uns vor dem Schöpfer dereinst zu verantworten haben. Wer mit guten Werken vor den Richterstuhl des Herrn hintreten wird, hat Lohn entsprechend seiner Arbeit zu erwarten,[7]) wer saumselig

---

[1]) Dogmengesch., S. 154, a. a. O.

[2]) C. 32, 4: *καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι᾽ ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι᾽ ἧς πάντας τοὺς ἀπ᾽ αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ Θεὸς ἐδικαίωσεν· ᾧ ἔστω ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.*

[3]) Neuere Zugeständnisse bezüglich der paul. Rechtfertigungslehre vgl. bei Beyschlag, Stud. und Krit. 1867, S. 666; Paulus ist weit entfernt, mit dem Gesetz auch die sittliche Verpflichtung aufzuheben"; ders. neutest. Theol. II. S. 172 ff., 188 ff.; Realencykl. für Prot. VI, S. 677 f.

[4]) 33, 1: *τί οὖν ποιήσωμεν, ἀδελφοί; Ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποΐας καὶ ἐγκαταλίπωμεν τὴν ἀγάπην; Μηδαμῶς τοῦτο ἐάσαι ὁ Δεσπότης ἐφ᾽ ἡμῖν γενηθῆναι ἀλλὰ σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν.* vgl. v. 8.

[5]) V. 7: *ἴδωμεν ὅτι ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Κύριος ἔργοις ἀγαθοῖς ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη.*

[6]) *Δέον οὖν ἐστι προθύμους ἡμᾶς εἶναι εἰς ἀγαθοποΐαν . . ἐξ αὐτοῦ γάρ ἐστιν τὰ πάντα.*

[7]) V. 3: *προλέγει γὰρ ἡμῖν. Ἰδοὺ ὁ Κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ.* v. 4: *προτρέπεται οὖν ἡμᾶς πιστεύοντας ἐξ ὅλης . . καρδίας ἐπ᾽ αὐτῷ, μὴ ἀργοὺς μηδὲ παρειμένους εἶναι ἐπὶ πᾶν ἔργον ἀγαθόν.*

und müssig sein Leben dahingebracht, wird Gottes Antlitz nicht schauen können,[1] d. h. nicht als gerechtfertigt gelten. Hätte aber Clemens so schreiben können, wenn er im Sinne der späteren Reformatoren gute Werke zur Rechtfertigung als unnütz erachtet hätte?

In der That liegt diese Wahrheit im ganzen Aufbau unseres Briefes ausgedrückt.

Was will er denn, als die Corinther zur Sinnesänderung (*μετάνοια* 7, 4) gegenüber ihren Presbytern bringen und dadurch jene mit Gott wieder versöhnen? Gleichwie aber dazu ausser dem Glauben, der die Überordnung der Presbyter nur lehrt, auch die praktische Folgerung aus diesem Glauben, der thatsächliche Gehorsam, erforderlich ist, so zieht der hl. Clemens in seinen Beweisen auch nur Beispiele heran, die eben die Notwendigkeit der wirksamen Bethätigung des inneren Glaubens zur Gerechtigkeit veranschaulichen.[2] Wohl ist durch das Zeichen der Rahab versinnbildet, wie durch das Blut Christi allen Erlösung werde, die an Gott glauben und in freudiger Zuversicht auf ihn hoffen:[3] aber das Vorbild der alttestamentlichen Heiligen lehrt, dass ohne Nächstenliebe,[4] Gehorsam,[5] Demut,[6] Gebetsgeist (*εὐσέβεια*) der Mensch das Heil nicht finde.[7] Vor allem aber wird die Gottesfurcht, und zwar gerade die Werke des Menschen (28, 1 ff.), dann aber auch

---

[1]) V. 1: *Ὁ ἀγαθὸς ἐργάτης μετὰ παρρησίας λαμβάνει τὸν ἄρτον τοῦ ἔργου αὐτοῦ, ὁ νωθρὸς καὶ παρειμένος οὐκ ἀντοφθαλμεῖ τῷ ἐργοπαρέκτῃ αὐτοῦ.*

[2]) Wir sehen hier geradezu den Verdienstcharakter der guten Werke für den ewigen Lohn anerkannt, vgl. Atzberger, Eschatol. S. 72; vgl. Cl. 5, 4, Petrus gelangt *εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης* = gebührend seinem Glauben und seiner Arbeit im Dienst des Evangeliums (vgl. über Wrede's Begriff von *μετάνοια* neutest. Wissensch., 1900, I, S. 66—85. Atzberger, Eschatologie, S. 127 ff.).

[3]) 12, 7.

[4]) 10, 7: *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν*. 12, 7.

[5]) 10, 7: *ὑπακοή*.

[6]) 18, 1; 13, 1. 3; 17, 2 ff. *Ἀβραάμ φίλος προσηγορεύθη . . ταπεινοφρονῶν*.

[7]) 11, 1; 15, 1; 11, 1: *διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσέβειαν Λὼτ ἐσώθη*. 17, 3.

bezüglich der geheimsten Gedanken (27, 6), sowohl als Beweggrund, die Rechtfertigung zu suchen, dargestellt, indem sie den künftigen Richter vor Augen hält,[1]) wie auch als ein unerlässliches Mittel betrachtet, das sittliche Leben vor neuer Befleckung und vor Gottes Zorn zu beschützen.[2]) Sind diese Werke der sittlichen Kraft wirklich nur die „Frucht"[3]) des rechtfertigenden Glaubens, so dass sie die Rechtfertigung selbst schon voraussetzen, oder sind es nicht in der That wesentliche Erfordernisse, welche im Sünder die eigentliche Rechtfertigung vorbereiten sollen? Vorurteilslose Forschung muss entschieden letztere Lehre dem Clemensbrief zuschreiben.

Aber Christus hat uns doch nach dem hl. Clemens die „Wahrheit in der Freiheit,"[4]) den „Glauben in der Zuversicht"[5]) gebracht! Wohl, jedoch im gleichen Zusammenhang erklärt uns derselbe Verfasser, dass wir diese Freiheit und alle andern Güter und Gaben Christi erlangen werden, wenn wir darnach streben, Gott durch gute Werke und Enthaltung von aller Sünde zu gefallen.[6]) Hatte Clemens fernerhin schon unter die alttestamentlichen Gedanken auch Worte des neuen Gesetzes verwoben, welche die Gottesfurcht und demütigen Gehorsam zur Pflicht machen)[7],

---

[1]) 28, 1 ff.

[2]) 14, 2 ff.; 19, 1: *καταδεξαμένους τὰ λόγια αὐτοῦ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ* = im Glauben und in Furcht 21, 7. 8 *μαθέτωσαν . . . πῶς ὁ φόβος αὐτοῦ (θεοῦ) καλὸς καὶ μέγας καὶ σώζων πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφομένους ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ.* 23, 1 ff.; 28, 1 ff. *φοβηθῶμεν αὐτὸν καὶ ἀπολίπωμεν φαύλων ἔργων μιαρὰς ἐπιθυμίας ἵνα . . σκεπασθῶμεν ἀπὸ τῶν μελλόντων κριμάτων.*

[3]) Nitzch, Dogmengesch., I, S. 98; vgl. Lipsius, p. 87; Pfleiderer, Paulinismus, S. 407; siehe darüber Atzberger, Eschatologie, S. 52; 69; 71.

[4]) 35, 2: *ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ.*

[5]) 35, 2: *πίστις ἐν πεποιθήσει* vgl. 36, 2 ff.; 35, 4: *πιστῶς.*

[6]) 35, 5: *Πῶς δὲ ἔσται τοῦτο, ἀγαπητοί; Ἐὰν ἐστεριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν πιστῶς πρὸς τὸν Θεόν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορρίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ πονηρίαν* — folgen That und Gedankensünden — v. 6: *Ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ Θεῷ ὑπάρχουσιν · οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς.*

[7]) Vgl. 13, 1. 2—4.

ja selbst Christus die Mahnungen des mosaischen Bundes zur Gottesfurcht in den Mund gelegt[1]): so bezeichnet er ausdrücklich die Befolgung der im Vorausgehenden geschilderten Tugendermahnungen, d. h. die Übung guter Werke, als den Weg, auf dem wir Christus „unser Heil" finden.[2]) Damit weist Clemens sicher auf den in 7, 4 ausgesprochenen Gedanken zurück, als wollte er sagen: Christus hat uns das Heil[3]) durch seinen Tod angeboten; wenn wir das Gute wirken, werden wir dieses Heil uns in der That zu nutze machen.[4])

Sollen wir noch mehr Beweise anführen, dass der ganze Clemensbrief die Rechtfertigung auf höheren Grund als die sola fides stellt? Was soll die ganze Mahnung zur Bussgesinnung, zur Zerknirschung des Herzens (52, 4; 57, 1 ff.; 51, 1 ff. u. a.), von der die Rettung aus der ewigen Gefahr (59, 1) abhängt, als einen Beleg zu dieser Wahrheit liefern! Erwägen wir lediglich den einen Gesichtspunkt, den höchsten und letzten zugleich, welchen Clemens als Bedingung der Rechtfertigung aufstellt: es ist die Liebe, die die Erfüllung der Gebote begleitet.[5]) Wie kann aber unser Verfasser schreiben, dass „ohne die Liebe nichts Gott wohlgefällig ist,"[6]) wenn er den Glauben als einziges Erfordernis der Rechtfertigung ansah? Sollte er den herrlichen Gedanken des Hebräerbriefes nicht gekannt haben, dass es ohne den Glauben unmöglich sei,

---

[1]) 22, 1; vgl. *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν* 7, 4.

[2]) 36, 4: *αὕτη ἡ ὁδὸς ἀγαπητοί, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.*

[3]) *Σωτηρία* (7, 4).

[4]) *Εὕρομεν τὸ σωτήριον* (36, 1).

[5]) 49, 1: *ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα.* Daraus ist ersichtlich, dass man nicht gleich an die vollkommene Liebe zu denken hat. Denn zur Haltung der Gebote treibt auch die Gottesfurcht (s. oben); es ist also wohl zunächst ein Anfang der Liebe zu verstehen, der sich aber, wenn die Gnade in die Seele tritt (50, 3), zu einer bleibenden Eigenschaft *(ἔχων ἀγάπην)*, zur wahren Gottesliebe (49, 5) ausgestaltet.

[6]) 49, 5: *δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστον τῷ Θεῷ.*

Gott zu gefallen?[1]) Nein, wenn die Liebe in der Haltung der Gebote sich offenbart, und nichts Gott gefällt ohne diese Liebe, dann hat Clemens die Erfüllung der Gebote, d. h. die Werke als notwendiges Bedingnis hingestellt, um bei Gott wieder die Rechtfertigung zu erlangen.[2])

Aus dem Vergleich mit dem Hebräerbrief, mit dem sich Clemens keines Widerspruch's bewusst war, können wir die Stellung ermessen, welche in unserem Schreiben dem Glauben als solchen, bei dem Weg der Rechtfertigung angewiesen ist.[3]) Derselbe soll offenbar der Anfang dieses Weges sein,[4]) aber keineswegs die Bedingungen der Gnade vollständig erschöpfen.

Aber suchen wir den Begriff der clementinischen *πίστις* hier genauer zu ermitteln und zwar aus der Betrachtung, wie sie der Brief selbst darbietet.[5]) Clemens versteht unter „glauben" vor allem ein Fürwahrhalten geoffenbarter Lehren.[6]) Dieser Sinn liegt sicher der Stelle 35, 5 zugrunde, wo der Glaube *(πιστῶς)* als Hinordnung unserer Erkenntnis auf Gott dargestellt ist, woraus dann wie aus befruchten-

---

[1]) Heb. 11, 6: *χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι.* vgl. hierüber das merkwürdige Wort der prot. Realencykl., VI, S. 674 ff., dass „schon bei den apostolischen Vätern die Verbindung des Glaubens mit der Liebesgesinnung mehr ein Postulat, als eine in der Sache liegende Notwendigkeit sei (führt 1 Cl. 10, 7; 12, 1 an).

[2]) Vgl. 50, 5: *Μακάριοί ἐσμεν ἀγαπητοί, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ Θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας.*

[3]) Jedenfalls steht dem hl. Clemens der Glaube nicht in einem blos äusserlichen Verhältnisse zur Rechtfertigung, wie Lipsius (disqu. p. 63 f.) gemeint hat; nur ist er nicht ‚per se salvifica' (p. 64), wohl aber die innere und notwendige Grundlage des Heils, welches die Werke besiegeln.

[4]) Vgl. Ignatius ad Eph. 14, 1 *ἀρχὴ ζωῆς πίστις;* ep. Barn. 2, 2. 3; Polyc. ad Phil. c. 2, 1.

[5]) Vgl. Lipsius, Chronologie d. röm. Bischöfe, S. 56. Wieseler, in theol. Jahrb., 1877, S. 378. Pfleiderer, Paulinism. S. 410. Caspari, Trinität, S. 29. Behm, a. a. O., S. 414. Bang, a. a. O., S. 459 ff.

[6]) Vgl. Polyc. ad Phil. 2, 1; ep. Barn., a. a. O. *Τῆς οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσιν βοηθοὶ φόβος καὶ ὑπομονή* v. 3 *τούτων οὖν μενόντων . . συνευφραίνονται αὐτοῖς σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις.* s. Harnack, Dogmengesch., S. 163, A. 2. Beyschlag, neutest. Theol., II, S. 172 ff.; 188 ff. Loofs, Dogmengesch., S. 57: „Der Begriff des Glaubens ist verflacht".

der Quelle das sittliche Streben hervorfliesst.[1]) Der Mensch, in dem dieser Einfluss des Glaubens auf das Leben nicht mehr oder nur in sehr gemindertem Masse stattfindet, gilt als blind.[2]) Dagegen bildet der Glaube mit der durch ihn zur höheren *γνῶσις* befähigten Vernunft das Auge der Seele.[3]) Der Grund des Glaubens ist die Wahrhaftigkeit Gottes — 27, 2 *οὐδὲν γὰρ ἀδύνατον παρὰ τῷ Θεῷ εἰ μὴ τὸ ψεύσασθαι;* v. 3: *ἀναζωπυρησάτω οὖν* (Folgerung aus der Wahrhaftigkeit Gottes) *ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν καὶ νοήσωμεν* (Verstandesthätigkeit, Fürwahrhalten, zugleich beherzigen) *ὅτι πάντα ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν* — und so unerschütterlich ist diese Grundlage, dass sie den Glaubenden zu jener Beharrlichkeit und Standhaftigkeit befähigt, die Clemens an den Martyrern bewundert,[4]) so fest ist die Gewissheit des Glaubens, dass die Apostel ihn freudig und ungescheut der Welt bekannten;[5]) so mächtig ist seine sittliche Kraft, dass aus ihm, wie aus fruchtbarer Wurzel, herrliche Tugenden, die Zierden des christlichen Lebens entkeimen.[6])

Neben dieser Bedeutung scheinen zwei Nebenbegriffe des Glaubens beim hl. Clemens zu bestehen, welche aber eine unmittelbare Folgerung aus ersterer darstellen. Es ist die *πίστις ἐν πεποιθήσει*[7]) und die *πίστις* der alttestamentlichen Patriarchen, welche nicht allein im Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarungen, sondern im Glaubensgehor-

---

[1]) *Πῶς ἔσται τοῦτο ἀγαπητοί; ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν πιστῶς πρὸς τὸν Θεόν· ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν . . . ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας* etc. vgl. 1, 2 ff.

[2]) 3, 4: *ἐν τῷ ἀπολιπεῖν ἕκαστον τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ καὶ ἐν τῇ πίστει αὐτοῦ ἀμβλυωπῆσαι.*

[3]) 19, 3: *Ἴδωμεν αὐτὸν κατὰ διάνοιαν καὶ ἐμβλέψωμεν τοῖς ὄμμασι τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μακρόθυμον αὐτοῦ βούλημα.*

[4]) 6, 1 ff.

[5]) 42, 3; 5, 1 ff.

[6]) 1, 2: *τίς γὰρ παρεπιδημήσας πρὸς ὑμᾶς τὴν πανάρετον καὶ βεβαίαν ὑμῶν πίστιν οὐκ ἐδοκίμασεν;* u. s. w. So wird der Glaube zur Richtschnur für das ganze sittliche Leben.

[7]) 35, 2; vergl. 27, 1 u. 3. Loofs Leitf., S. 57, nennt nur den einen Nebenbegriff, redet aber in der Begründung immer vom zweiten, ohne die notwendige Folgerung zu ziehen. Wieder tröstet er sich, die apost. Väter „haben den Paulinismus nicht verstanden" (S. 56).

sam[1]) gegen den Willen Gottes begründet ist, also noch weniger die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein begünstigt. Wenn wir das festhalten, können wir allerdings begreifen, weshalb Clemens sagt, dass durch den Glauben alle von Anfang an gerechtfertigt worden seien (32, 4). Dass dies nicht der zuversichtliche Glaube, sondern eben der im Gehorsam wirksame ist, geht aus der Gewohnheit des hl. Clemens hervor, den Glauben, wo er das Vertrauen einschliesst, mit einem entsprechenden Zusatz zu versehen,[2]) während wir andererseits versichert werden, es sei jener Glaube, durch welchen die Gerechten von jeher zur Gnade Gottes gelangten; das ist aber, wie Clemens im vorausgehenden (vgl. c. 31) ausgeführt, der im Gehorsam thätige Glaube.[3]) Noch eine andere Erklärung der „Rechtfertigung aus dem Glauben“ bietet sich uns dar, wenn wir bedenken, dass Clemens unter *πίστις* auch den Glaubensinhalt, d. h. alles was die christliche und überhaupt die göttliche Offenbarung umfasst, versteht. Wir schöpfen den Beweis hiezu aus 22, 1,[4]) wo von der Bestätigung der alttestamentlichen vorausgehenden Lehren durch den Glauben die Rede ist, den wir „in Christus“ haben; sodann folgt neuerdings eine Stelle aus dem alten Bunde,[5]) die Christus bezw. diesem „durch den hl. Geist“ in den Mund gelegt wird, worin aber nicht etwa Wahrheiten, sondern

---

[1]) Bang, a. a. O., 10, 1. *Ἀβραὰμ ὁ φίλος προσαγορευθείς πιστὸς εὑρέθη ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασι τοῦ Θεοῦ* 9, 4 *Νῶε πιστὸς εὑρεθεὶς διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ* 12, 1 (*πιστός* = getreu gegen Gott); 32.

[2]) Vgl. oben 35, 2; 27, 1—3 und 12, 7, wo ausdrücklich von dem als Bedingung für die Erlösung geltenden Glauben (*πιστεύουσιν*) die Hoffnung (*ἐλπίζουσιν*) unterschieden ist.

[3]) Clemens drückt dies aus mit *πιστεύειν ἐπ᾽ αὐτῷ ἐξ ὅλης καρδίας* (33, 4) = der Glaube wird zur Herzenssache, er vermischt sich mit dem Liebesgehorsam, der „zu jedem guten Werke“ willfährig macht.

[4]) *Ταῦτα δὲ πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις.*

[5]) *Καὶ γὰρ αὐτὸς διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς. Δεῦτε τέκνα ἀκούσατε μου, φόβον Κυρίου διδάξω ὑμᾶς* . . . v. 3 *παῦσον τὴν γλῶσσάν σου ἀπὸ κακοῦ* . . v. 4 *ἔκκλινον ἀπὸ κακοῦ καί ποίησον ἀγαθόν* . . v. 6 *ὀφθαλμοί (Θεοῦ) Κυρίου ἐπὶ δικαίους καὶ ὦτα αὐτοῦ πρὸς δέησιν αὐτῶν · πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακὰ* . . v. 7 *Ἐκέκραξεν ὁ δίκαιος καὶ ὁ κύριος εἰσήκουσεν αὐτοῦ καὶ ἐκ πασῶν τῶν θλίψεων ἐρύσατο αὐτόν*. vgl. ps. 33, 12—18.

sittliche Mahnungen ausgesprochen werden, deren Hauptgedanke die Empfehlung der Gottesfurcht und des Gottvertrauens ist. Durch den Hinweis auf Christus und sein Wort wird angedeutet, dass der Verfasser alles, was in der heiligen Schrift steht, als „Glauben *ἐν Χριστῷ*“ auffasst,[1]) d. h. als Inhalt des Glaubens, der eben in und durch Christus zur Einheit erhoben ist, andererseits wird durch das Hervorheben der sittlichen Elemente genugsam die Absicht kund gethan, unter den Begriff des „Glaubens“ in diesem Sinne auch die letzteren, insonderheit jene den alttestamentlichen Beispielen und dem Zusammenhang des Briefes entsprechenden Tugenden der Gottesfurcht und des Gottvertrauens, einzubeziehen.

Wenn nun der hl. Clemens sagt[2]): nicht durch uns, noch durch unsere Weisheit oder Klugheit oder Frömmigkeit oder die Werke, welche wir in der Heiligkeit des Herzens verrichtet haben, sondern durch den Glauben sind wir und die Menschen von Anfang an gerechtfertigt: so kann man dies, weil auf den Glauben hingewiesen ist, der auf der Berufung Christi beruht (vgl. v. 4 *κληθέντες* u. 22, 1), auch dahin verstehen, dass wir gerechtfertigt sind durch den Glauben, den wir in seinem vollen Umfang eben nur Gottes herablassender Güte verdanken, und ohne den wir weder den Weg noch die Mittel der Rechtfertigung erkannt hätten.[3]) Wenn daher auch unsere Werke des

---

[1]) 32, 4: *καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ κλεθέντες*; 21, 1.

[2]) 32, 4: *οὐ δι᾽ ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἤ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως δι᾽ ἧς πάντας τοὺς ἀπ᾽ αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ Θεὸς ἐδικαίωσεν.*

[3]) Eine Bestätigung dieser Auffassung scheint uns im Zusammenhang zu liegen. Denn 32, 4 ist die Rede davon, dass all unser Rühmen sei *οὐ δι᾽ αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν . . . ἀλλά διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ*. Daraus wird der Schluss gezogen: Also sind wir nicht durch uns, sondern durch den Glauben gerechtfertigt (v. 4), wir die *διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες*. Das letztere ist offenbar der Mittelbegriff des Schlusses: wer sich rühmen kann, darf sich nur durch Gottes Willen rühmen; nun aber sind wir durch Gottes Willen berufen, folglich dürfen wir uns auch der Rechtfertigung nicht wie aus eigener Kraft rühmen. Der Grund also, weshalb wir dem Glauben unsere Rechtfertigung zuschreiben müssen,

Glaubens hinzutreten müssen, d. h. wenn dem geoffenbarten Glauben die lebendige Annahme seiner Lehren ihrem ganzen Wahrheits- und Sittlichkeitsgehalt nach entsprechen muss: so beruht unsere Rechtfertigung doch ihrer Grundlage nach auf dem ersten grossen Gnadengeschenk, der Offenbarung, die Gott ohne Notwendigkeit, aus freier Liebe uns hat zu teil werden lassen.[1]) Das Wie der Rechtfertigung ist dabei keineswegs berührt. Clemens hat darum im wesentlichen dieselbe Anschauung wie sie später im Conzil von Trient ausgesprochen wurde, wenn er auch die Reihenfolge der zur Rechtfertigung führenden Akte nicht ausdrücklich hervorhebt.[2]) Er redet vom Inhalt des Glaubens, der an den Menschen herantritt durch gepredigtes (8, 1; 7, 6 ff.; 44, 2. 3; vgl. m. 42, 3. 4) bezw. geschriebenes Wort (62, 3; 45, 2 etc.). Er redet von der Erkenntnis der Pflicht, zu glauben, was Gott gesprochen (27, 2. 3); vom Beweggrund des Glaubens — der Wahrhaftigkeit Gottes,[3]) welcher zum eigentlichen inneren Glauben führt, bezw. denselben neu aufleben macht.[4]) Der Glaube lehrt die Majestät Gottes erkennen, die Strafen der Sünder, die Belohnung der Gerechten, die Barmherzigkeit Gottes.[5]) Es entsteht heilsame Furcht vor dem allgegenwärtigen Gotte, dem künftigen Richter.[6]) Damit paart sich das Vertrauen auf seine Barmherzigkeit[7]) gegen denjenigen, der seinen Willen erfüllt, und zugleich heilsame Beschämung im

ist der Umstand, dass wir ihn durch Christus empfangen und dadurch die Berufung zur Rechtfertigung erlangt haben (*κλῆσις*), die ohne ihn nicht einmal erkannt wäre.

[1]) Siehe das oben über die beiden Glaubensquellen Gesagte.

[2]) Das Conzil hätte sicher auf Clemens Rücksicht genommen, wenn der Brief damals im Abendland nicht unbekannt oder unbeachtet gewesen wäre.

[3]) 45, 2; 27, 2.

[4]) *Ἀναζωπυρεῖ.* Vgl. Justin. Apol., I, 4. 6. 8. 13. 21. 23. 32. 118. Was dabei Anteil der Gnade, bezw. des freien Willens ist, darüber spricht sich Clemens nicht aus.

[5]) 27, 4; 27, 1; 28, 1; 20, 11.

[6]) 28, 1.

[7]) 7, 4; 20, 11.

Bewusstsein, gegen den grössten Wohlthäter undankbar gewesen zu sein (Anfang der Liebe).[1]) Es reift der Entschluss, Gottes Willen zu erfüllen, was immer er von uns zur Rechtfertigung verlangt, erst in der reumütigen Umkehr, und endlich in der wiedererlangten Liebe Gottes.[2])

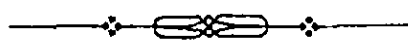
Wenn wir diese Stufenreihe betrachten, so ergibt sich wiederum die Bedeutung der Rechtfertigung aus dem Glauben. Fassen wir letzteren als innere Annahme der Wahrheit, dann ist der Glaube die Grundlage aller übrigen Schritte zur Rechtfertigung; stellen wir uns denselben als Inhalt der Offenbarung vor, so beruhen alle Bestrebungen zur Erlangung der Gnade Gottes auf der Erkenntnis, die uns als den von Christus berufenen aus diesem Inhalt zufliesst; nehmen wir den Begriff aber im Sinne des Glaubensgehorsams, so enthält er unsere ganze Handlungsweise, die wir nach der Richtschnur der Wahrheit einzuschlagen haben, d. h. den inneren Glauben mit allen daran sich anschliessenden Thätigkeiten zur Erreichung der Gerechtigkeit.[3]) Wir haben diesen dreifachen Sinn des Wortes beim hl. Clemens erwogen. Dann ist aber auch die Lehre der katholischen Kirche durch den hl. Clemens auf's deutlichste erhärtet.

---

[1]) 21, 1 ff.; 23, 1; 32, 1 ff.; vgl. 34, 1 ff.; 41, 4.

[2]) 51, 1 ff.; 52, 1; 57, 1 ff., 58—63; 49—50.

[3]) Wrede sagt über diese Erörterungen des hl. Clemens, dass der Verfasser auf „diesem Punkte“ überhaupt keiner Schwierigkeit sich bewusst sei. „Wie der Mensch gerechtfertigt werde, ist ihm kein Problem, ebensowenig (trotz c. 33) wie sich Werke und Glaube verhalten.“ Wenn aber dies der Fall ist, dann haben wir umsomehr die Gewissheit, dass Clemens nicht eigene Anschauung in den Bereich der überlieferten Lehre hineinträgt, sondern sich mit der Predigt der Apostel, vor allem aber des hl. Paulus (vgl. 5, 7) in Übereinstimmung weiss — gibt doch Wrede an derselben Stelle zu, dass man bei Clemens „weder von einer Combination verschiedener Vorbilder noch von einer Unsicherheit in der Reproduktion der paulinischen Lehre“ sprechen dürfe. Zugleich aber liegt hier neuerdings der Beweis, wie wenig das christliche Altertum von einem tiefgreifenden Gegensatz der Apostel gerade in „diesem Punkte“ wusste (vgl. Wrede, S. 86, A.).



Drittes Capitel.

Die Gnade des Beistandes.

Der vorausgehenden Darlegung lag die stillschweigende Voraussetzung zu grunde, dass jene Schritte des Menschen auf dem Wege der Rechtfertigung mit Hilfe göttlicher Gnade d. h. mit überirdischer Kraft geschehen.

Denn wer möchte die Überzeugung von der Thatsache eines derartigen Gnadenbeistandes beim hl. Clemens leugnen? Spricht er doch so oft von der Gnade Christi oder Gottes,[1]) vom Geist der Gnade, der über uns ausgegossen,[2]) von der „Gnade der Busse," die uns durch Christi Blut angeboten.[3]) Es ist allerdings das Wort *χάρις*, für sich betrachtet, noch kein Beweis für die Annahme einer über die Kräfte der Natur hinausgehenden Wirkung Gottes, zur Unterstützung des Geschöpfes — und in diesem Sinne fassen wir den clementinischen Begriff der Gnade. Aber das eine muss von vornherein feststehen, dass das Wort „clementia" diesen Begriff der *χάρις* nicht erschöpft.[4]) Wohl ist die „Güte" Gottes und Christi die Quelle der Gnade, aber wie soll das Wort genügen, wenn wir es bei der Erklärung der *χάρις μετανοίας* einsetzen wollten![5]) Letztere weist doch hin auf ein Geschenk, welches jener Güte entstammt, und nicht auf die Güte allein.

Aber dieses Geschenk kann ein doppeltes sein: ein natürliches, d. h. eine Gabe, die mit den Kräften der Natur zusammenfällt, und ein übernatürliches im oben berührten Sinne. In ersterer Bedeutung scheint Clemens das Wort *χάρισμα* vorwiegend anzuwenden.[6]) Man hat zwar

---

[1]) Proœm. und Schluss 65, 2; 16, 17; 23, 1; 46, 6; vgl. 2, 2; 50, 3; 55, 3.

[2]) 2, 8; 46, 6.

[3]) 7, 4; vgl. 21, 6.

[4]) Lipsius, p. 78 *χάρις* omnino clementiam Christi significat.

[5]) Lipsius hat sich auch gehütet, dieses Beispiel zu erwähnen s. a. a. O.

[6]) Vgl. 38, 1: *Σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ.*

darin einen Fingerzeig auf die ausserordentlichen Geistesgaben (Charismen) erblicken wollen, die, wie ehedem zur Zeit des hl. Paulus, in Corinth fortbestanden und nun ihre Träger zum Aufstand gegen das ordentliche Kirchenamt veranlassten. Sohm[1]) spricht sogar seine Ansicht über den Glauben jener Zeit dahin aus: „ein Charisma haben, heisst den Geist Gottes haben.“ Wir leugnen natürlich nicht, dass sich das Wort auf derartige Gnadengaben beziehen konnte (vgl. Rohr in bibl. Stud. IV. S. 37 ff.),[2]) jedoch leugnen wir, dass es hier eine solche Beziehung einschliesst,[3]) wie überhaupt ein „Kampf des Enthusiasmus“[4]) gegen das Kirchenamt für das damalige Corinth nicht nachgewiesen werden kann.[5]) An jener Stelle ist die Rede von dem ‚*χάρισμα*‘ der Körperstärke (*ἰσχυρός*), des Reichtums (*πλούσιος*) der Beredsamkeit — lauter Eigenschaften, die mit der natürlichen Austattung bei der Schöpfung genugsam erklärt sind;[6]) ausserdem ist in v. 3 von den Gaben des Schöpfers die Rede, die er uns bereitet, bevor

---

Vgl. Wrede, S. 29 ff.; Lipsius, p. 110 ff. bes. p. 118; Hilgenfeld, app. V. V., S. 78 ff. Harnack, not. in h. l. und „Texte und Untersuchungen“ II 1. 2, § 5, S. 88 ff. (vgl. D. G., S. 204, A. 2, gemilderter Standpunkt.) Weshalb nimmt Knopf, S. 169 ff. keine Rücksicht auf Harnacks Lehrsätze? Sollte etwa Harnack dieselben nicht mehr vertreten wissen wollen? Siehe Knopf, a. a. O.; Knödel, Stud. u. Krit., 1862, S. 768; Lightfoot, in h. l.

[1]) Kirchenr., S. 28 ff.

[2]) Vgl. Sprinzl, Theologie d. app. V. V., S. 199, A.

[3]) Vergl. 23, 1, wo ‚*χάριτες*‘ als allgemeiner Ausdruck für die „*δωρεαὶ αὐτοῦ*“ (v. 2) steht, deren natürlicher oder übernatürlicher Charakter jeweils aus dem Zusammenhang erschlossen werden muss.

[4]) Harnack, Chronol. II, 2, S. 254.

[5]) Vgl. Knopf, S. 171 f.

[6]) 38, 2: *ὁ ἰσχυρὸς τημελείτω τὸν ἀσθενῆ* — das Bild ist wohl von den Wettkämpfen bei den isthmischen Spielen genommen — *ὁ δὲ ἀσθενὴς ἐντρεπέτω τὸν ἰσχυρόν · ὁ πλούσιος ἐπιχορηγείτω τῷ πτωχῷ* (vgl. 2, 1), *ὁ δὲ πτωχὸς εὐχαριστείτω τῷ Θεῷ, ὅτι ἔδωκεν αὐτῷ, δι᾽ οὗ ἀναπληρωθῇ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα · ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ λόγοις μόνον, ἀλλ᾽ ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς · ὁ ταπεινόφρων μὴ ἑαυτῷ μαρτυρείτω ἀλλ᾽ ἐάτω ὑφ᾽ ἑτέρου ἑαυτὸν μαρτυρεῖσθαι · ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν.*

wir geboren wurden.[1]) Übrigens hat 38, 2 eine solche Ähnlichkeit mit den angeführten alttestamentlichen Stellen,[2]) dass Clemens dadurch seine Absicht verrät, ebensowenig wie dort ein höheres Charisma hier andeuten zu wollen.

Wenn der Verfasser von der Geistesfülle redet, so spricht er von den Aposteln (42, 3. 4; 45, 2; vgl. 44, 2 *δεδοκιμασμένον* u. 42, 4; 63, 2), oder von der corinthischen Vergangenheit (2, 4),[3]) oder er betont den einen ungeteilten „Geist der Gnade";[4]) der ist aber doch nach Clemens auf jener Seite zu finden, deren Sache er vertritt.[5])

Wird aber die Gabe der Keuschheit (*ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκί*) hervorgehoben — und es ist auffallend, dass keiner der Gegner auf diesen Umstand hinweist, — so folgt daraus nichts für die „charismatische Geistesfülle," sondern vielmehr für die andere Art der göttlichen Gnadengabe, die wir verteidigen: nämlich die innere Stärke, welche Gott zur natürlichen Kraft hinzufügt, um den Kampf des Fleisches zu bestehen (vgl. c. 35, 2).

Worin zeigt sich diese „innere" Gnade im Clemensbrief? Zweierlei Gaben Gottes[6]) unterscheidet der Verfasser: Die Vorzüge der Natur, das Ebenbild Gottes im Menschen als solchen,[7]) Gaben, deren zweckmässiger Ge-

---

[1]) V. 3: *Ἀναλογισώμεθα οὖν ἀδελφοὶ ἐκ ποίας ὕλης ἐγενήθημεν . . ἐκ ποίου τάφους . . ὁ πλάσας ἡμᾶς . . εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ, προετοιμάσας τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ πρὶν ἡμᾶς γεννηθῆναι.*

[2]) 13, 1 (vgl. Jer. 8, 23 sq.; 1 Reg. 2, 10): *σοφὸς μὴ καυχάσθω ἐν σοφίᾳ μηδὲ ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύι μηδὲ ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ* etc., auch 48, 5. 6 lässt sich von der natürlichen Verstandeskraft und Beredsamkeit erklären (*δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν, σοφός* [vgl. 38, 2 *σοφία*] *ἐν διακρίσει λόγων;* vgl. 32, 4 unsere natürliche ‚*σοφία*' im Gegensatz zum „Glauben").

[3]) 2, 2: *πλήρης Πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο.*

[4]) 46, 6: *ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος* vgl. 36, 2.

[5]) Cap. 54, 1 ff., welches Wrede, S. 36 zu Gunsten seiner Auffassung anführt, ist ebenso unbestimmt, und bezieht sich ausserdem auf die Presbyter, vgl. 3, 4 *ἐπιθυμίας τῆς καρδίας* 48, 5 *ἁγνὸς ἐν ἔργοις.*

[6]) 32, 1: *Ὃ ἐάν τις καθ' ἓν ἕκαστον εἰλικρινῶς κατανοήσῃ, ἐπιγνώσεται μεγαλεῖα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δεδομένων δωρεῶν.*

[7]) 33, 1 ff.

brauch[1]) ein Gegenstand der Verantwortung vor dem Richter sein wird:[2]) über jenen Geschenken Gottes aber stehen andere höhere Gaben,[3]) zunächst äussere, wie die Priester und Leviten des alten Bundes als solche,[4]) denen nach der Absicht des hl. Verfassers die Kirchenvorsteher im Christentum entsprechen sollen; im neuen Bunde Christus selbst,[5]) die höchste Gabe des Vaters an die Menschen. Doch auch andere Güter, die Gott uns verliehen, kennt der hl. Clemens. Die einen davon hat der Vater uns im Himmel aufbewahrt, deren Schönheit er allein erschaut.[6]) Aber ebenso für das Leben hat uns Gott erhabene Güter beschert: das „Leben in Unsterblichkeit, Glanz in der Gerechtigkeit, Wahrheit in der Freiheit, Glauben in der Zuversicht, Enthaltsamkeit in der Heiligung.[7]) Wer möchte leugnen, wenn er diese Ausdrücke liest, dass Clemens hier an i n n e r e Gnaden gedacht hat? Dieselben beziehen sich sowohl auf das ganze „Leben“ der Seele, deren glänzenden Schmuck die Gerechtigkeit bildet, als auch auf die Kräfte der Seele im einzelnen; denn die „Wahrheit“ ist Eigentum der denkenden Kraft und die Enthaltsamkeit kennzeichnet des Willens Stärke. Wie kann aber die Wahrheit als Gottes aussernatürliche Gabe in die Seele eintreten, ohne überirdische Erleuchtung, wie die Enthaltsamkeit als eige-

---

[1]) 33, 4 ff.

[2]) 33, 8 — 34, 5.

[3]) 35, 1: *ὡς μακάρια καὶ θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ Θεοῦ, ἀγαπητοί.*

[4]) 32, 2: *ἐξ αὐτοῦ γὰρ* (Begründung des vorausgehenden v. 1 — oben) *ἱερεῖς καὶ Λευῖται πάντες οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ Θεοῦ.*

[5]) *Ἐξ αὐτοῦ ὁ Κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα.* Jakob *(αὐτός)* ist das Werkzeug Gottes, durch dessen Vermittlung die Gaben (vgl. 32, 1) uns gleichsam übergeben werden; vgl. P r o b s t, Liturgie, S. 44.

[6]) 35, 3: *τίνα οὖν ἄρα ἐστὶν τὰ ἑτοιμαζόμενα τοῖς ὑπομένουσιν; ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων ὁ πανάγιος αὐτὸς γινώσκει τήν ποσότητα καὶ τὴν καλλονὴν αὐτῶν.*

[7]) 35, 2: *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ· καὶ ταῦτα ὑποπίπτοντα ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν;* vergl. 30, 2. 3: *Θεὸς . . ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. Κολληθῶμεν οὖν ἐκείνοις οἷς ἡ χάρις ἀπὸ τοῦ Θεοῦ δέδοται·* v. 8: *ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ πραΰτης παρὰ τοῖς ηὐλογημένοις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ.*

nes Gnadengeschenk den Willen befestigen[1]) ohne übernatürliche Beeinflussung desselben? Daher setzt Clemens die Gnade der Erleuchtung des Verstandes und Stärkung des Willens voraus.

Wohl führt der hl. Clemens diese Gnade, vor allem die des Glaubens, auf Christus zurück,[2]) „durch den wir des Himmels Höhen schauen und hineinblicken in das makellose erhabene Antlitz Gottes," so dass man versucht sein könnte, in der Verkündigung der Offenbarung durch Christus und seine Gesandten[3]) das Wirken jener Gnade zu finden. Aber es heisst auch: „durch ihn wurden die Augen unseres Herzens geöffnet," „durch ihn flammt die umdunkelte Vernunft zum wunderbaren Lichte auf," „durch ihn liess uns der Schöpfer unsterbliche Erkenntnis kosten."[4]) Diese Worte sagen mehr, als die nur äussere Vorlegung des Offenbarungswortes, das für sich noch nicht des „Herzens Auge" öffnet; die „dunkle" Geisteskraft[5]) würde geblendet von der Fülle übernatürlichen Lichtes, wenn nicht der Strahl der Gnade sie geeignet machte, unsterblicher Erkenntnis teilhaftig zu werden.

Es ist diese Erleuchtung durch Christus wohl dasselbe, was Clemens anderswo die „Berufung in Christo" nennt.[6]) Denn der Verfasser versteht ja darunter die Berufung zum Glauben, der uns zur Rechtfertigung führt. Daher besteht diese „Berufung" nicht nur in der Predigt des Herrn, sondern mit letzterer verbindet sich die innere Stimme der Gnade, die zum Herzen spricht. Daher schreibt Clemens nicht nur die Berufung als äussere Wirkung Gottes, sondern den Erfolg der Berufung — unsere Einwilligung,[7]) dem Einfluss Gottes zu. Wie ist letzteres aber

---

[1]) 38, 2.

[2]) 36, 2.

[3]) 42, 1. 2.

[4]) 36, 2.

[5]) *ἐσκοτωμένη διάνοια* a. a. O.

[6]) 42, 4: *καὶ ἡμεῖς οὖν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες . . δικαιούμεθα . . διὰ τῆς πίστεως.*

[7]) 16, 17: *τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι αὐτοῦ ἐλθόντες.*

denkbar ohne innere Beeinflussung des Verstandes und Willens seitens Gottes!

Der gleiche Gedanke geht aus der Betrachtung hervor, wie Clemens das Gnadenwirken des hl. Geistes sich vorstellt. Wenn nämlich der letztere auf uns ausgegossen wird, so muss das doch im Innern der Seele statthaben;[1]) und wenn die Berufung in Christo so eng in Verbindung steht mit diesem Geist der Gnade, so muss auch jene vor allem im Innern sich vollziehen. Da es aber nur „einen Geist der Gnade“ gibt, so muss sich alle übernatürliche Gnade auf diesen zurückführen. Wie er der Dolmetscher des Herrn im alten Bunde ist,[2]) so vermittelt er auch die Gnade, die durch das Blut Christi der Menschheit angeboten ward.[3]) Er erleuchtete die Apostel, als sie das Wort der Wahrheit durch die Welt trugen,[4]) er erleuchtet aber auch die Herzen, dass sie den Flammen göttlichen Lichtes sich nicht verschliessen; er stärkte die Martyrer, dass sie den Glauben furchtlos bekannten, dass selbst schwache Frauen den Peinen der Verfolgung[5]) sowie grossen Thaten und Opfern sich gewachsen zeigten.[6]) Auch die *χάρις μετανοίας* ist darum ein Werk des hl. Geistes, der in das Herz die Gesinnungen pflanzen muss, welche zur wahren Busse führen. Denn würde Clemens nur die natürliche Reue gemeint haben, so hätte er das Wort *χάρις* nicht hinzuzusetzen gebraucht; redet er aber nun von *χάρις*, die uns Christus dargeboten, so weist er die Vermittlung derselben auf den Geist der Gnade zurück, der, über unsere Herzen ausgegossen, eben in denselben wirkt. Daher beruht der

---

[1]) 46, 6: *ἓν Πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ.* 2, 2.

[2]) 22, 1 ff.

[3]) Vgl. 8, 1: Die Prediger der Busse im alten Testamente sind Werkzeuge „der Gnade“ des hl. Geistes.

[4]) 42, 3.

[5]) 6, 2.

[6]) 55, 3. Hier redet Clemens von der *χάρις τοῦ Θεοῦ*. Wir können dies, nachdem wir 58, 2 betrachtet, als eine ausdrückliche Benennung des hl. Geistes mit dem Gottesnamen bezeichnen. Denn die „Gnade Gottes“ ist zugleich „Gnade des hl. Geistes“ 2, 2; 46, 6.

ganze Weg der Rechtfertigung zugleich auf unserer Arbeit und der Hilfe göttlicher Gnade.[1])

Clemens lässt uns aber auch in die Eigenschaften dieser Gnade einen Blick werfen.

Vor allem sehen wir auf's entschiedenste in unserm Brief die unentgeltliche Berufung zur Gnade durchgeführt. Immer werden wir erinnert, dass wir nur durch „den Willen Gottes“ *(ἐν θελήματι Θεοῦ)* aus freier Güte des Schöpfers mit seinen Gaben ausgestattet sind,[2]) und dass er nur aus Liebe uns zur Busse berufen und gestärkt,[3]) dass aus Liebe der Sohn Gottes sein Leben geopfert und die Gnade verdient hat,[4]) die wir um so dankbarer benützen sollen, je erhabener die Güter sind, welche sie uns verheisst und vermittelt.[5])

Durch die Gnade wird die christliche Religion zur Weltreligion. Nun ist Christus dem Herrn der Weg geebnet zum Einzug in jedes Herz. Der Glaube an Christus war ja von jeher das Rettungsmittel für alle Geschlechter[6]) von Anbeginn. Nun ist das Blut der Erlösung vergossen; die ganze Welt[7]) ist eingeladen, von seiner Kraft zu empfangen und sich zu erneuern, wenn sie nur dem Gnadenruf Folge zu leisten und den heiligsten Namen des Herrn anzurufen[8]) bereit ist. Wenn der Mensch zu Grunde geht, so ist das seine eigene Schuld; die Gebote sind ihm in's

---

[1]) Vgl. 8, 5: *Πάντας οὖν τοὺς ἀγαπητοὺς αὐτοῦ βουλόμενος μετανοίας μετασχεῖν ἐστήριξεν τῷ παντοκρατορικῷ βουλήματι αὐτοῦ.* Also, Gott stärkt uns, damit wir Busse wirken können; nicht nur ist uns die Möglichkeit derselben angeboten. Gott hilft auch zum Vollbringen. Knopf schaltet zwischen *μετασχεῖν* und *ἐστήριξεν* das höchstens durch cod. Lat. bestätigte *ἦν* ein; Funk hat es mit Recht, weil sinnstörend, weggelassen (ed. Rom. scheint sich darüber im Unklaren zu befinden). Siehe unten, S. 201, A. 9.

[2]) 9, 1 ff.; 14, 3; 20, 11; 23, 1; 29, 1; (32, 4); 38, 3; 50, 2; 49, 6; 59, 2 ff.; 60, 1.

[3]) 8, 5.

[4]) 49, 6; 7, 4.

[5]) 36, 2; 35, 1 ff.

[6]) 32, 4: *πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος.* 8, 1 ff.; 12, 7; 12, 1 ff.

[7]) 7, 4: *παντὶ τῷ κόσμῳ.*

[8]) Vgl. 7, 4 u. 64.

Herz geschrieben,[1]) er braucht sie nur zu erfüllen, wozu ihm Gottes Beistand gesichert ist, wenn er darum bittet,[2]) und so wird er zur Rechtfertigung gelangen, denn Christus will auch sein „Schützer und Helfer sein," wie er — „unser Helfer und Beschirmer" ist.

Wer aber den Gnadenbeistand nicht besitzen würde, der könnte nach dem hl. Clemens nichts zu seinem Heil wirken;[3]) denn die Gnade ist notwendig.

Ohne Erleuchtung von oben ist ja das Herz thöricht und die Einsicht verdunkelt;[4]) das Auge des Geistes blind für das Heil, der Weg der Erbarmungen verschlossen.[5]) Ohne sie bleiben wir getrennt vom Reiche der Wahrheit, das Licht des Glaubens verbirgt sich hinter den Wolken des Irrtums.[6])

Ohne die Gnade erhebt sich die Seele nicht zu freudiger Hoffnung;[7]) ohne ihre Kraft vermag der Glaube nicht das Leben zu beherrschen.[8]) Ohne sie vermag der Wille die dargebotene Erlösung nicht zu ergreifen.[9]) Einst war die Kirche von Corinth eine Stätte des Friedens, ein Garten voll herrlicher Tugenden, weil die Gnade des hl. Geistes über sie ausgegossen war: nun ist der Garten verwüstet, der Friede ist geflohen; denn die Glieder der Gemeinde haben die Gnade verscherzt,[10]) blind und tot ist ihr Glaube

---

[1]) 2, 8.

[2]) C. 64. *Θεός . . . δῴη πάσῃ ψυχῇ ἐπικεκλημένῃ τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ πίστιν, φόβον, εἰρήνην, ὑπομονήν, μακροθυμίαν, ἐγκράτειαν, ἁγνείαν, σωφροσύνην, εἰς εὐαρέστησιν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

[3]) Vgl. 36, 1.

[4]) 36, 2.

[5]) 3, 4; 7, 4; 20 11.

[6]) 35, 1. 2.

[7]) 35, 1. 2.

[8]) 1, 2.

[9]) 8, 5: *ἐστήριξεν* kann sich nur auf *πάντας* zurückbeziehen (nicht auf *μετάνοια*) = weil Gott die Menschen alle gerechtfertigt wollte, stärkte er sie. Denn Gott kann doch nicht etwas „bestärken" wollen *(μετάνοια)*, was noch gar nicht als vorhanden gedacht ist *(μετασχεῖν βουλόμενος)*; vgl. 16, 17.

[10]) 3, 1 vgl. das *ἐδόθη ὑμῖν*, welches alles Vorausgehende c. 1—2, unter dem Gesichtspunkt „Gottesgabe" zusammenfasst.

geworden,[1]) da sie den Leidenschaften des bösen Herzens Raum gewährt.[2]) Ohne die Gnade ist kein Beharren[3]) auf rechter Bahn möglich. Wenn wir uns daher guter Thaten rühmen können, müssen wir sie demütig Gott, d. h. der Gnade zuschreiben.[4]) Vor Gott sind wir ja nur wie Erde und Asche;[5]) denn welche Kraft soll sich der Staubgeborne anmassen (39, 2)? Ohne die Gnade sind wir beständig der Gefahr ausgesetzt, in Sünde zu fallen und die anfängliche Berufung zu verlieren.[6]) Immer müssen wir beten, dass Gott uns durch seine Gnade auf dem rechten Wege erhalte, bis wir in die Zahl seiner Auserwählten endgiltig eingereiht werden.[7]) Ohne die Gnade wäre der Glaube der Martyrer nicht standhaft geblieben,[8]) ohne sie wäre die schönste Tugend ein leerer Schall.[9]) Alles Grosse und Edle in der Kirche war nur ermöglicht durch die Gnade.[10]) Zu allem ist uns Gottes Hilfe notwendig, „weil wir uns selbst nicht helfen können."[11]) Mit letzterem Worte hat der hl. Clemens wohl am klarsten seine Anschauung ausgesprochen. Darum wohl dem, der dem Hauch des göttlichen Geistes Folge leistet. Bei der Offenbarung des Reiches Christi wird es an's Licht kommen, aber auch die Wahrheit vor aller Welt kund werden, dass die Gnade

---

[1]) *ἐν τῇ πίστει αὐτοῦ ἀμβλυωπῆσαι* (3, 4).

[2]) 3, 4.

[3]) 16, 1 ff.; 17, 1 ff.; 18, 1 ff.; 50, 3.

[4]) 13, 1: *Ταπεινοφρονήσωμεν οὖν . . . λέγει γὰρ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· Μὴ καυχάσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ* etc. *ἀλλ' ὁ καυχώμενος ἐν Κυρίῳ καυχάσθω, τοῦ ἐκζητεῖν αὐτὸν καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην.*

[5]) 17, 2 ff.: *ἐγώ δέ εἰμι γῆ καὶ σποδός.*

[6]) 17, 4; 39, 2 ff.: *τί γὰρ δύναται θνητός; ἢ τίς ἰσχὺς γηγενοῦς;*

[7]) 2, 4; 41, 4; 47, 7; 50, 2; 56, 1; 59, 2 ff.

[8]) C. c. 5—6.

[9]) 38, 2: *ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν . . ἐγκράτειαν* vgl. 39, 2.

[10]) Vgl. cc. 1—2; 55, 3: *πολλαὶ γυναῖκες ἐνδυναμωθεῖσαι διὰ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ ἐπετελέσαντο πολλὰ ἀνδρεῖα.* 42, 3.

[11]) 39, 4. 5: *κατοικοῦντες οἰκίας πηλίνας . . . ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἐσμέν . . . παρὰ τὸ μὴ δύνασθαι αὐτοὺς ἑαυτοῖς βοηθῆσαι ἀπώλοντο.* Vgl. v. 7—9, wo die Thorheit derjenigen getadelt und mit ewiger Strafe bedroht wird, welche nicht zu Gott um Hilfe beten wollen, v. 7: *ἐπικάλεσαι δέ, εἴ τις σοι ὑπακούσεται . . . καὶ γὰρ ἄφρονα ἀναιρεῖ ὀργή.*

den Seligen zur ewigen Vollendung geführt hat.[1]) So ist also auch die Gnade Grund und Mittel der Beharrlichkeit im Guten bis zur Erreichung des ewigen Zieles. Um sie bittet Clemens feierlich am Schlusse, im liturgischen Gebete,[2]) und bekundet so, dass seine Darlegung so recht dem Geist der Kirche entspreche, die nicht anders gefühlt und gebetet hat, als die wahre Kirche der Gegenwart.

Durch die Darlegung des hl. Clemens über die Gnade ziehen sich zwei Gedanken, die wir am Schlusse dieser Ausführungen hervorzuheben suchen.

Es ist dies einerseits das Verhältnis der Gnade zur Freiheit des Menschen, der auf jeder Stufe der Begnadigung, sei es am Anfange, wenn der Ruf des Herrn im Herzen erschallt, sei es beim Fortschritt in der Tugend, sei es vor der endgiltigen Vollendung, dem Antrieb Gottes widerstehen kann.[3]) Der freie Wille kann Folge leisten (48, 1), und doch thut er dies nur wieder mit Hilfe der Gnade (16, 17), oder es kann sich das Herz verhärten im Widerstand gegen dieselbe (51, 3). Der Mensch kann vertrauen auf Gottes Beistand,[4]) oder, stolz auf die eigene gebrechliche Kraft, von Gott verlassen untergehen (39, 1—9).

---

[1]) Vergl. 50, 3: *οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν καὶ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ* (nämlich als „vollendet durch die Gnade“).

[2]) Vgl. 59, 3—61, 3 und 64: *Θεὸς δῴη πάσῃ ψυχῇ ἐπικεκλημένῃ τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ πίστιν, φόβον, εἰρήνην, ὑπομονήν, μακροθυμίαν, ἐγκράτειαν, ἁγνείαν, σωφροσύνην, εἰς εὐαρέστησιν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* — also die Tugenden als Frucht des Gebetes und Gaben Gottes bezeichnet *(δῴη* vgl. 3, 1: *ἐδόθη)*.

[3]) Es ist eigentümlich, dass Clemens dem Sünder nur das Gebet um Verzeihung der Schuld empfiehlt; zum Lob Gottes scheint er den mit der Todsünde Behafteten nicht für geeignet zu halten, vgl. 35, 7; v. 6.; 34, 1. Lobgebet fordert ein reines Gewissen 34, 7; 8, 3; vgl. 50, 3 *τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν*.

[4]) Vgl. 35, 2: *πίστις ἐν πεποιθήσει* und 23, 1. 2: *ὁ οἰκτίρμων κατὰ πάντα καὶ εὐεργετικὸς πατὴρ ἔχει σπλάγχνα ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν, ἠπίως τε καὶ προσηνῶς τὰς χάριτας αὐτοῦ ἀποδιδοῖ τοῖς προσερχομένοις αὐτῷ ἁπλῇ διανοίᾳ. Διὸ μὴ διψυχῶμεν, μηδὲ ἰνδαλλέσθω ἡ ψυχὴ ἡμῶν ἐπὶ ταῖς ὑπερβαλλούσαις καὶ ἐνδόξοις δωρεαῖς αὐτοῦ.* (s. oben.)

Damit paart sich ein weiterer trostvoller Gedanke: Ohne die Gnade erreicht zwar kein Mensch das Ziel;[1] aber Gott hält für jeden Menschen soviel Gnade bereit, dass dieser das von Christus angebotene Heil ergreifen kann, falls nicht ein Missbrauch der Freiheit solches verhindert. Und Clemens beschränkt diesen Grundsatz nicht auf die Christen allein, er geht zurück in das Zeitalter der Väter,[2] und auch da bleibt er nicht stehen beim „auserwählten Volke."[3] Denn alle Menschen von Anfang an haben Gelegenheit gehabt, durch den Glauben sich zu retten.[4] Wahrhaft ein Gedanke, würdig eines Schülers des hl. Paulus, würdig aber auch eines Mannes, dessen Geist und Herz und liebende Sorge nicht einen engen Gesichtskreis nur, sondern die Welt umfasste.

Viertes Capitel.

Nähere Bestimmung der Rechtfertigung.

Gleichwie die innere Gnade sich nicht nur „einfach äussert im Anregen der im Menschen liegenden vernünftigen Kraft,"[5] sondern letztere selbst und den ganzen Willen durchdringt und zu höherer Thätigkeit erhebt, so muss auch das Ziel jener Gnade, worauf Clemens alle seine Mahnungen hinordnet, die Rechtfertigung des Sünders, wahrhaft innerliche „übernatürliche Erlösung"[6] sein. Oder sollte unser Verfasser so eindringlich den Frieden, der aus

[1]) 50, 2: *τίς ἱκανὸς ἐν αὐτῇ εὑρεθῆναι, εἰ μὴ οὓς ἂν καταξιώσῃ ὁ Θεός; Δεώμεθα οὖν καὶ αἰτώμεθα ἀπὸ τοῦ ἐλέους αὐτοῦ, ἵνα ἐν ἀγάπῃ εὑρεθῶμεν.* Die Liebe aber zeigt sich in der Erfüllung der Gebote (49, 1); wer also Gottes Beistand nicht besitzt, kann weder die Liebe erlangen, noch die Gebote halten. So ist das Leben nach Gottes Gesetz und dessen Vollendung in der Beharrlichkeit ein Werk der Gnade.

[2]) 63, 2.

[3]) 29, 2. 3.

[4]) 32, 3.

[5]) Harnack, D. G., S. 504.

[6]) Harnack, a. a. O.

der Gnade quillt, für die Corinther betont haben,[1]) sollte ihm die Versöhnung der empörten Gemeinde mit ihren Vorstehern und mit Gott so sehr am Herzen gelegen sein, wie der ganze Brief in Ton und Abfassung bezeugt, sollte er so eingehend die Mittel und Wege zur Rechtfertigung erörtert haben, um dann diese selbst einer niedereren Seinsordnung zuzuweisen, als er den ersteren zuspricht? Es ist die Rechtfertigung die Krone der Gnaden auf Erden. Soll dann der Geist der Gnade nur über uns ausgegossen werden,[2]) um den inneren Menschen zum Guten zu erleuchten und zu kräftigen, aber der Zweck dieser Ausgiessung zuletzt in einer bloss äusserlichen Heilsanrechnung gipfeln? Clemens hatte eine tiefere Auffassung vom Verdienst Christi. Die Gnade der Busse, die das kostbare Blut des Herrn uns erworben,[3]) soll den ganzen Menschen ergreifen und mit der Gesinnung[4]) das ganze Innere des Menschen erneuern. Dies scheint uns bereits in der Form der Darstellung angedeutet zu sein, die uns eine so eigentümliche Unterscheidung der Rechtfertigung vor und nach Christus gibt, dass wir die Absicht in der Wahl der Ausdrücke nicht verkennen dürfen.

Von den alttestamentlichen Patriarchen nämlich sagt Clemens durchgehends *δίκαιος, = πιστός εὑρεθείς,*[5]) und der so „gerecht befundene“ „ist ein Mann nach dem Herzen Gottes;“[6]) zeitlicher Segen, Bewahrung vor irdischem Unheil knüpft sich an seine Spur.[7])

---

[1]) Procem., *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη;* 65 *ὅπως θᾶττον τὴν εὐκταίαν καὶ ἐπιποθήτην ἡμῖν εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν ἀπαγγέλλωσιν.* Vgl. 3, 4: *διὰ τοῦτο* (= weil Ihr den Geist der Gnade vertrieben habt aus eueren Herzen 2, 2; 3, 1 ff.) *πόρρω ἄπεστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη.*

[2]) 2, 2; 46, 6.

[3]) 7, 4.

[4]) Vgl. *μετάνοια* a. a. O.

[5]) 9, 2. 3. 4; 10, 1; 17, 1: *μεμαρτυρημένοι* (v. 2: *ἐμαρτυρήθη μεγάλως Ἀβραάμ*) = eine Folge jenes „Gerechtbefindens“ 10, 1.

[6]) 18, 1: *Τί δὲ εἴπωμεν ἐπὶ τῷ μεμαρτυρημένῳ Δαυείδ; (ἐφ᾽ οὗ) εἶπεν ὁ Θεός · Εὗρον ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου.*

[7]) 11, 1 ff.; 12, 1 ff.; 9, 2—4; 10, 1 ff.; 22, 5—8; 7, 6—8, 4; 31, 2. 4; vgl. 32, 2. 3; 45, 7.

In der „höheren Erkenntnis" aber gibt es kein blosses *δίκαιον εὑρεθῆναι* mehr; hier hat Clemens nur den Ausdruck *δικαιοῦσθαι*, welches als unmittelbare Folge der „Werke" dargestellt wird und sich auf ein Gnadengeschenk gründet, das nicht im blossen Wohlgefallen Gottes erschöpft, sondern wahrhaft etwas „gegebenes" ist *(ἐδόθη)*.[1]) Es liegt der Schwerpunkt dieses *δικαιοῦσθαι* daher nicht in der äusseren Beziehung zum Wohlgefallen Gottes, vielmehr muss in uns selbst eine Wirkung erfolgen,[2]) deren Vorbedingung eben die Werke sind. Würde *δικαιοῦσθαι* auch hier nur bedeuten: „gerecht erfunden werden," und wollten wir die passive Construktion in aktive verwandeln, so würde der Widersinn herauskommen: die Werke sind es, die uns gerecht befinden. Indes, abgesehen von alledem, Clemens ist weit entfernt von einer bloss äusseren Zurechnung des Verdienstes Christi durch den Glauben; sonst würde er hier nicht Werke verlangen, sondern auf den Tod des Herrn hinweisen, den er doch als Ausgangspunkt jeder Rechtfertigung preist.[3]) Dürfen wir deshalb nicht eher sagen: Wie Clemens durch die Werke den ganzen Menschen in Anspruch nimmt,[4]) um diesem so die Rechtfertigung zuzuwenden, so tritt letztere auch durch die Gnade in den ganzen Menschen ein, indem sie alle Kräfte der Seele beherrscht und zu höherer Ordnung erhebt?

---

[1]) 30, 3: *κολληθῶμεν οὖν ἐκείνοις οἷς ἡ χάρις ἀπὸ τοῦ Θεοῦ δέδοται . . ἔργοις δικαιούμενοι μὴ λόγοις.* Nur einmal (50, 2) steht *εὑρεθῆναι* aber in Verbindung *ἐν αὐτῇ* (sc. *ἀγάπῃ*) d. h. der Zustand der Liebe (vgl. v. 1) ist bei diesem „Befundenwerden" vorausgesetzt.

[2]) Vgl. 32, 4: *οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα . . . ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως* (weil *διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες*). Man beachte den Unterschied der passivischen Verbindung *δικαιοῦσθαι ἔργοις* von dem aktivischen *Θεὸς ἐδικαίωσεν πάντας ἀπ' αἰῶνος*. In letzterem Fall scheint Clemens die allgemeine Bedeutung des Wortes „recht oder gerecht erkennen" im Auge zu haben (vgl. Benseler, griech.-deutsch. Wörterb., S. 189; Cremer, bibl. Wörterbuch, S. 302 ff.: altes Test. S. 305—9; neues Test., S. 309; Clem. und nachapost. Zeit., S. 313 f.). In ersterem Falle aber wird *δικαιοῦσθαι* lediglich als eine Wirkung in uns — *δικαιούμεθα* — dargestellt, deren Ursache die Gnade Gottes (*διὰ πίστεως* s. oben), bezw. der Wille Gottes *(διὰ θελήματος αὐτοῦ)* ist.

[3]) 7, 4.

[4]) Vgl. 35, 5.

Übrigens beweist die scheinbare Ungenauigkeit des Ausdruck's auf's neue, wie wenig Clemens beabsichtigt, gerade hier eigene Wege einzuschlagen und die überlieferte Lehre zu verlassen;[1]) sie bekundet ferner, wie dem Urchristentum ein Widerspruch der Apostel durchaus unbekannt war. Denn während Clemens die Lehren des hl. Paulus und Jakobus in schönsten Einklang bringt,[2]) verrät uns seine begeisterte Schilderung von der Predigt der Gerechtigkeit, die der Völkerapostel der ganzen Welt verkündet,[3]) dass dieser Einklang von jeher bestanden hatte; sonst hätte Clemens doch vor der Gemeinde des hl. Paulus strenger unterscheiden müssen. Und war es gerade der Brief an die römische Kirche, worin der hl. Apostel seine Rechtfertigungslehre niederlegte,[4]) wie soll es gekommen sein, dass dieselbe Kirche, deren zähes Festhalten an der Überlieferung so sehr gerühmt wird,[5]) so schnell jede Erinnerung an die wahre Auffassung jener Lehre einbüsste, zumal doch Paulus, als Prediger der Gerechtigkeit, dieselbe gewiss oft im mündlichen Vortrag erläutert und eingeschärft haben muss?[6]) Fürwahr ein

---

[1]) Vgl. 7. 2 ff. Das hat Loofs Dogmengesch., S. 57 und viele andere nicht berücksichtigt, wenn er sich über die ihm unangenehme Auffassung der Sündenvergebung beim hl. Clemens einfach mit der Ausflucht hinwegsetzt: „offenbar meist unverstanden werden biblische Formeln reproduziert".

[2]) Vgl. 30, 3 und 32, 4.

[3]) 5, 7: *δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον.* vgl. Barthmann, in bibl. Stud., II. B., 1. Heft, S. 3: „Bis Chrysostomus hat keiner der griechischen Väter einen Ausgleich der beiden Apostel für notwendig gehalten".

[4]) Vgl. Weizsäcker, apostolisches Zeitalter S. 135—38; 139—44. Übrigens hat selbst Beyschlag, in neutest. Theologie II, S. 172 ff.; 188 ff.; (Stud. u. Krit. 1867, S. 636 ff., bes. 666) zugegeben, dass Paulus weit davon entfernt sei, mit dem Gesetz auch die sittliche Verpflichtung aufzuheben; vgl. Realencykl. für Prot. VI, 677 f.

[5]) Vgl. Wiegand, ‚Wanderung', S. 1. Harnack, D. G., S. 144.

[6]) Daraus ergibt sich die Bedeutung des Clemensbriefes für die Erklärung der Rechtfertigungslehre des Römerschreibens. Clemens ist der älteste und wichtigste ausserapostolische Zeuge für die Auffassung jener Lehre im Schoss der römischen Kirche, und zwar nicht nur für die persönliche Auffassung, sondern für die durch den Apostel selbst erläuterte, sowie von ihm aus beständig überlieferte.

unlösbares Geheimnis, dass fünfzehn Jahrhunderte vergingen,[1]) bis der richtige Kern der Rechtfertigungslehre, die der römischen Gemeinde als kostbares Vermächtnis des Völkerapostels übergeben war, herausgeschält werden konnte.

Worin liegt jedoch jene feine Unterscheidung zwischen alt- und neutestamentlicher Gerechtigkeit? Darüber gibt uns — zugleich als eigentlicher Beweis für unsere Auffassung — Klarheit die Betrachtung der inneren Idee der Rechtfertigung beim hl. Clemens. Diese Idee hat eine negative und positive Seite.[2])

Negativ besagt die Rechtfertigung den Ausschluss jeder Sünde, die die Seele zum Gegenstand göttlichen Zornes macht.[3]) Daher schliessen alle Mahnungen des hl. Clemens zur Wiedererlangung der Gnade und des Friedens die Aufforderung zu wirksamer Busse ein, und das Gebet für alle Stände der Kirche um den Frieden beruht auf der grundlegenden Bitte[4]): „reinige uns mit der Reinigung deiner Wahrheit, richte auf unsere Schritte, um in Heiligkeit des Herzens zu wandeln und zu wirken, was rühmlich und wohlgefällig in deinen Augen ist.“ Gott preisen mit Herz und Mund kann nur der begnadete, d. h. der ein reines Gewissen hat,[5]) der unbefleckt und keusch die Hände zum Himmel erhebt.[6]) In der Rechtfertigung nur versöhnt sich Gott wahrhaft mit dem Sünder,[7]) also keine nur äussere Erlassung der Schuld. Es ist die Wiederherstellung der Liebe, die die Sünden bedeckt,[8]) aber der Liebe, die der Seele innewohnt (vgl. *ὁ ἔχων ἀγάπην* 49, 1.),

---

[1]) Siehe Hagenbach, Dogmengesch., S. 154.

[2]) Cremer, a. a. O., hat dies ganz ausser Acht gelassen.

[3]) 39, 7; 57, 3 ff.; 58, 1; 46, 8.

[4]) 60, 2: *καθάρισον ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας.*

[5]) Vgl. 30, 3 ff.; 34, 7: *τῇ συνειδήσει* 41, 1; 45, 7.

[6]) 29, 1: *ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν.*

[7]) 48, 1: *Ἐξάρωμεν οὖν τοῦτο* (d. i. die Sünde) *ἐν τάχει, καὶ προσπέσωμεν τῷ δεσπότῃ καὶ κλαύσωμεν ἱκετεύοντες αὐτόν, ὅπως ἵλεως γενόμενος ἐπικαταλλαγῇ ἡμῖν.*

[8]) 49, 5: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.*

also auch in der Seele wirkt.[1] Wie Feuer durch das Wasser, so wird die Sünde durch die Liebe getilgt.[2] Wer die Liebe hat, der erfüllt die Gebote.[3] Wie aber die Liebe aus dem Innern des Menschen hervorgeht, so vollzieht sich auch die Nachlassung der Schuld,[4] als Frucht jener Liebe im Innern des Menschenherzens, d. h. die Sünde wird wahrhaft verziehen, keine Makel bleibt mehr an der Seele haften. Mit reinem Gewissen, in „Heiligkeit des Herzens"[5] kann der so Gerechtfertigte Gott dienen, und dieser glückliche Zustand besteht fort, bis nicht wieder neue Schuld die Gnade Gottes uns entreisst.[6] Wenn Clemens die Nachlassung der Sünde wirklich nur in der äusseren Anrechnung des Verdienstes Christi erblickt hätte, so wäre es doch auffallend, dass er mit keinem Wort auf letzteres mehr zu sprechen kommt. Der Tod Christi steht nur erst am Anfang der Rechtfertigung;[7] wenn der Mensch die durch den Herrn erworbene Gnade annimmt, dann tritt sie in die Seele ein und befreit diese vom Tode, dem sie durch die Sünde verfallen war. Keine äussere Anrechnung nur, sondern wahre innerliche Erlösung fliesst darum der Seele zu. Wenn der „Tod" von ihr genommen wird, dann muss von ihr auch die Schuld ganz genommen werden, die in ihrem Wesen eben das Verhängnis des Todes trägt.[8]

Darin scheint nach Clemens der innerliche Unterschied zwischen altem und neuem Bunde zu liegen.[9] Wohl wurden die „Gerechten" von „Anfang an" durch den Glauben gerettet, aber das Blut des Herrn war noch nicht in Wahrheit verströmt, noch ist der Preis nicht wirklich bezahlt, der die

---

[1] 49, 1: *ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα.*

[2] 50, 5.

[3] 49, 1.

[4] Vgl. 50, 5: *εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας.*

[5] 60, 2: *ἐν ὁσιότητι καρδίας.* 45, 7; 41, 1.

[6] Vgl. 28, 1; 30, 1 ff.; 1, 1; 3, 4; 34, 1; 35, 5; 48, 4 ff. u. 41, 4.

[7] 7, 4; 49, 6.

[8] 3, 4; 9, 1.

[9] 32, 4.

Menschheit aus den Todesbanden erlöst, noch ist der Reinste nicht hingeopfert in Stellvertretung für die, welche selbst des Todes schuldig waren: darum konnte auch von einer vollen Rechtfertigung keine Rede sein. Es war nur eine vorläufige Anrechnung der im gläubigen Gehorsam erfassten künftigen Erlösung, die erst ihre volle reinigende Kraft entfalten konnte, als das „Scepter der Herrlichkeit“[1]) gekommen war und der Heiland mit seinem Blute die Schuld der Menschheit auslöschte. So beweist die Lehre von der Rechtfertigung wiederum den Glauben des hl. Clemens an die Erbsünde, wie er früher dargelegt wurde.

Welches ist nun die positive Seite dieser Rechtfertigungsgnade?

Abraham ward der „Freund Gottes“[2]) genannt, durch die Gnade aber sind wir es. Wie die Freunde verbunden sind durch die Liebe, so bildet die göttliche Liebe mittelst der Gnade das erhabene Band, das uns mit Gott verknüpft[3]) und uns sein Wohlgefallen sichert,[4]) aber auch uns hoch über die geschaffene Ordnung erhebt,[5]) so dass niemand die Herrlichkeit der Liebe genugsam zu schildern imstande ist.

Es ist die Liebe, die auch in Ewigkeit fortdauert, die die Auserwählten vollendet.[6]) So ist die Gnade der Liebe ein Stück der Unsterblichkeit,[7]) ein Leben in dieser Liebe in Wahrheit ein unsterbliches Leben,[8]) ein Vorge-

[1]) 16, 2.

[2]) 17, 2; vergl. Rensch, Zeitschrift für wiss. Theol. 1873, IV S. 583 ff., bes. S. 584.

[3]) 49, 5: *ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ Θεῷ.* 49, 2: *τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τίς δύναται ἐξηγήσασθαι;*

[4]) 49, 5: *δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστον τῷ Θεῷ.*

[5]) 49, 4: *τὸ ὕψος, εἰς ὃ ἀνάγει ἡ ἀγάπη, ἀνεκδιήγητόν ἐστιν.* Bezeichnend ist es, dass Clemens im neuen Bunde Gott gerade da „Vater“ nennt, wo er ihn als Spender der Gnade preist. Vgl. 23, 1: *πατὴρ ἔχει σπλάγχνα . . . ἠπίως . . τὰς χάριτας αὐτοῦ ἀποδιδοῖ τοῖς προσερχομένοις αὐτῷ ἁπλῇ διανοίᾳ.*

[6]) 50, 3.

[7]) Vgl. Atzberger, Eschatologie, S. 228 ff.

[8]) 35, 2: *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ.* 36, 2: *ἠθέλησεν ὁ Δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι.*

schmack der künftigen Güter, die Beseligung des Menschen schon auf Erden.[1])

Sie vereinigt uns ja schon in der Welt mit Gott.[2]) Die Liebe wohnt in unseren Herzen durch den Geist der Gnade, der auf uns ausgegossen ist,[3]) und durch die Liebe hat uns Gott zu sich emporgezogen,[4]) gleichwie die Liebe es war, die den Herrn bewogen hat, um unsertwillen sein Blut dahinzugeben. Darum ist diese Liebe eine wahre Verbindung mit dem hl. Geiste, die unsere Seele zu göttlichem Leben erhebt.[5]) Nun erst können wir Gott in Wahrheit „Vater"[6]) nennen, da er uns mit den Früchten seiner Weide,[7]) mit göttlichem Leben nährt,[8]) da er den eigenen Sohn für uns in den Tod gegeben, damit uns der Weg zu seinem Vaterherzen aufgeschlossen werde.[9])

Und wie der Sonne lichter Strahl alles erleuchtet und durchdringt, wofern ihrem wohlthätigen Wirken kein Hindernis gesetzt wird, so erfüllt göttliches Licht die Seele, die durch die Gnade der Liebe mit Gott vereinigt ist. Clemens nennt dies den Glanz in der Gerechtigkeit[10]) und lehrt so neuerdings, dass er die Gnade als etwas Wirkliches, der Seele Anhaftendes betrachtet,[11]) gleichwie die Liebe Eigentum des Herzens ist.[12]) Denn es ist jener glän-

---

[1]) 50, 5: *Μακάριοί ἐσμεν, ἀγαπητοί, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ Θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης.*

[2]) 49, 5.

[3]) 2, 2; 46, 6; vgl. 50, 3: die in der Liebe Vollendeten sind es durch die Gnade, deren Spender aber der hl. Geist ist.

[4]) 49, 6: *ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ Δεσπότης· διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός.*

[5]) 54, 4: *Ταῦτα οἱ πολιτευόμενοι τὴν ἀμεταμέλητον πολιτείαν τοῦ Θεοῦ ἐποίησαν καὶ ποιήσουσιν.*

[6]) 29, 1.

[7]) 59, 4.

[8]) 54, 4.

[9]) 20, 11.

[10]) 34, 2: *λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ.*

[11]) Vgl. Harnack, D. G., S. 516. Die „realistische" Auffassung der Gnade „als Vergottung der menschlichen Natur" beginnt mit Irenäus.

[12]) 49, 1.

zende Schmuck, den Clemens als grosse und wunderbare Gottesgabe feiert;[1]) so bildet die Gnade gleichsam das Brautgeschmeide der Seele, das Unterpfand der himmlischen Liebe.

Sie macht den Menschen innerlich heilig.[2]) Durch sie sind wir der „Anteil am Heiligen“, d. h. nehmen wir teil an der Heiligkeit Gottes. Nun können wir vor Gott hintreten in „Heiligkeit des Herzens“, wenn die Gnade darin wohnt, und in der Liebe heilige Werke vollbringen.[3]) Die Christen gelten als die „Berufenen“[4]) und Geheiligten; denn auf sie ist ja der heiligende Geist ausgegossen.[5])

Wenn aber die Gnade in die Seele kommt, da zieht sie ein wie eine siegreiche Königin, in ihrem Gefolge führt sie die Blüte christlicher Tugend, Starkmut und Nächstenliebe, Licht im Irrsal des Lebens, Trost und überquellende Freude.[6]) Sie verleiht nicht unfehlbares Anrecht auf irdisches Glück; denn auch die Lieblinge Gottes müssen im Leiden geprüft werden.[7]) Der neue Bund ist ja nicht mehr das Gesetz des Fleisches, der Erbverheissung.[8]) Nun ist der Same Jakob's aufgekeimt. Jesus ist der „Schützer unserer Seelen.“[9]) Das Gesetz des Geistes hat das des Fleisches überwunden. Auf dem Wege geistiger Segnungen gelangen wir zu Christus,[10]) d. h. mit Besiegung des Fleisches,[11]) und dann ist uns das Gesetz Christi nicht mehr ein Joch,[12]) das bedrückt, ist es ja ein Joch der Gnade,

---

[1]) 35, 1: *Ὡς μακάρια καὶ θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ Θεοῦ.*

[2]) 30, 1: *Ἁγίου οὖν μερὶς ὑπάρχοντες.* Wir sehen nicht ein, weshalb die Leseart der ältesten Handschrift, gegenüber dem keineswegs übereinstimmenden Zeugnis der späteren codd. hier aufgegeben wird (s. Funk, Ed. Rom., Knopf).

[3]) 29, 1; 60, 2; vgl. 30, 1.

[4]) 29, 1; 30, 1; 50, 5; 49, 1; 50, 5; Procem.

[5]) 46, 6.

[6]) 1, 2 ff.

[7]) 56, 2 ff.

[8]) 32, 2.

[9]) 61, 3.

[10]) 36, 1.

[11]) Vgl. 3, 4.

[12]) 16, 17.

die Wahrheit in der Freiheit.[1]) Wir dienen Gott nicht so fast, weil wir ihn fürchten, denn wir fürchten ihn zu beleidigen,[2]) weil wir ihn lieben. Das Gesetz der Kinder Gottes ist die Liebe[3]) und die Antwort Gottes auf die Erfüllung seines Willens: der Friede, der tief im Herzensgrund ruht (*βαθεῖα*) und nur die eine Leidenschaft nährt, Gutes zu thun[4]) oder für Gott zu leiden, was immer er will,[5]) von der Überzeugung getragen, dass der „Höchste denen zu Schutz und Schirm sich bereit hält, die seinem heiligsten Namen mit „reinem Gewissen dienen,"[6]) dass alles nur geschieht, weil und wann und wie Gott will,[7]) vor dessen Antlitz nichts verborgen ist,[8]) der der Vater der Armen und Verlassenen ist.[9])

Wenn aber Clemens einen so erhabenen Begriff von der Gnade hat, wie hat er sich dann deren Verhältnis zum Verdienst des Menschen gedacht? Wir müssen zum Verständnis dieser Frage auf das im vorigen Kapitel Gesagte zurückgreifen. Es ist kein Zweifel, dass Christus an der Quelle aller Gnaden steht, als Gottmensch hat er uns durch blutigen Tod dieselbe erworben. Der ganzen Welt ist die Gnade der Busse angeboten,[10]) und wo immer die Stimme der Gottesgesandten ertönt, da spricht der Vater auch zum

---

[1]) 36, 2; vgl. 16, 17 u. 21, 8: *μαθέτωσαν (τὰ τέκνα ἡμῶν) τί ἀγάπη ἁγνὴ παρὰ Θεῷ δύναται, πῶς ὁ φόβος αὐτοῦ καλός.*

[2]) 22, 1 ff.; vgl. 49, 1. An ersterer Stelle predigt die Stimme Christi aus dem alten Testament die Gottesfurcht, an zweiter wird derjenige Beobachter der Gebote genannt, der Christus liebt.

[3]) 49, 1 ff.; 50, 1 ff.

[4]) 2, 2: *Εἰρήνη βαθεῖα καὶ λιπαρὰ ἐδέδοτο πᾶσιν καὶ ἀκόρεστος πόθος εἰς ἀγαθοποΐαν, καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχεσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο.*

[5]) Vgl. 5, 4 — 6, 2.

[6]) 45, 7: *ὁ Ὕψιστος ὑπέρμαχος καὶ ὑπερασπιστής ἐστιν τῶν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει λατρευόντων τῷ παναρέτῳ ὀνόματι αὐτοῦ.* Vergl. 21, 8; 23, 1; 56, 4 ff.; 59, 2; 55, 3 ff.

[7]) 27, 5: *ὅτι ὅτε θέλει καὶ ὡς θέλει ποιήσει πάντα καὶ οὐδὲν μὴ παρέλθῃ τῶν δεδογματισμένων ὑπ᾽ αὐτοῦ.*

[8]) 27, 6: *πάντα ἐνώπιον αὐτοῦ εἰσιν καὶ οὐδὲν λέληθεν τὴν βουλὴν αὐτοῦ.*

[9]) 59, 4.

[10]) 7, 4.

inneren Herzen und pocht daran. Der erste Ruf der Gnade ist ganz von Gott.[1]) Dann aber ist es des Menschen Sache, dem Rufe Gehör zu geben, und ist dies auch schwer im Getriebe der Leidenschaften, ja sogar schlechterdings der menschlichen Kraft unmöglich:[2]) der Herr ist mit seinem Beistand nahe, den gebrechlichen Willen zu stützen,[3]) bis dieser endlich, erschüttert von den ernsten Wahrheiten des Glaubens und ergriffen vom Vertrauen auf die ewige Erbarmung, den Entschluss demütiger Reue und Busse zur Ausführung bringt.[4]) Ist es eine Reue der Liebe, vom göttlichen Feuer entzündet,[5]) dann gereicht sie wahrhaft zum Mittel der Rechtfertigung; denn die Liebe bedeckt die Sünden.[6]) Wenn so die Gnade in die Seele eingezogen ist, dann kann sie sich immer mehr steigern;[7]) aber das Ausharren in ihr ist nur dem beschieden,[8]) den Gottes Güte dieser Gnade würdigt; nur durch immerwährendes Gebet kann letztere erfleht werden.[9])

Die aber die Gnade der Berufung angenommen haben, bilden die Schar der Auserwählten Gottes auf Erden *(ἐκλεκτοί)*, das Bundesvolk des christlichen Gesetzes.[10]) Je-

---

[1]) 32, 4: *καὶ ἡμεῖς οὖν, κληθέντες διὰ θελήματος αὐτοῦ.*

[2]) 3, 4; 39, 2; 35, 5.

[3]) 8, 5; vgl. 16, 17: *ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες.*

[4]) Vgl. 8, 2 ff.

[5]) Sie ist nicht Verdienst, sondern schliesslich doch nur Gottes Gabe (vgl. 50, 2: *Τίς ἱκανὸς ἐν αὐτῇ εὑρεθῆναι, εἰ μὴ οὓς ἂν καταξιώσῃ ὁ Θεός;).*

[6]) 49, 5; 50, 5.

[7]) Procem. *χάρις ὑμῖν . . πληθυνθείη* (vgl. 1 Pet. 1, 2, ep. Jud. 2. Ob durch persönliches Verdienst, spricht Clemens nicht aus).

[8]) 50, 2: *τίς ἱκανός ἐν αὐτῇ (ἀγάπῃ) εὑρεθῆναι, εἰ μὴ οὓς ἂν καταξιώσῃ ὁ Θεός; Δεώμεθα οὖν καὶ αἰτώμεθα ἀπὸ τοῦ ἐλέους αὐτοῦ, ἵνα ἐν ἀγάπῃ εὑρεθῶμεν* . . . v. 3: *οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν.*

[9]) Das Gebet bleibt aber seinem Wesen nach Bitte und wird nicht zum Verdienst, dem das Erflehte als Lohn entsprechen würde. Vgl. 30, 2. 3; 23, 1: *ἠπίως τε καὶ προσηνῶς τὰς χάριτας αὐτοῦ ἀποδιδοῖ τοῖς προσερχομένοις αὐτῷ ἁπλῇ διανοίᾳ.* 21, 8.

[10]) 1, 1; 29, 1 ff.; 58, 2; 64; 29, 1 ff.; 16, 17: *ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες.*

doch dieser „Anteil seiner Auserwählung"[1]) ist ein ungewisser. Wohl ist es ein Trost für alle, die dazu gehören, dass die Gottesfurcht sie bewahren wird, solange sie dem Vater zugewandt bleiben in reinem Herzen;[2]) das will heissen: Gott wird ihnen beistehen zu beharren, so lange sie es ihrerseits nicht fehlen lassen, und wenn sie wirklich in der Liebe vollendet werden, so ist dies ein Werk der göttlichen Gnade[3]): Aber diese Zahl der Auserwählten ist unbestimmt, sie kann gemindert werden; darum ruft Clemens zu unablässigem Gebete auf,[4]) dass dies nicht geschehe. Denn so lange wir auf Erden atmen, droht uns stets die Gefahr, der Auserwählung verlustig zu gehen, indem wir durch die Sünde das Herz verhärten.[5]) Nur aufrichtige Busse kann uns dann retten;[6]) doch auch hier scheint Clemens einen Trostgedanken für die einmal Begnadeten anzufügen, dass nämlich, wenn je einmal der Tod durch die Macht der Versuchung und Leidenschaft in die Seele träte, die zuerst bewährte Treue in der Liebe uns zu Nutzen komme, und wir so schneller und wirksamer uns wieder mit Gott zu versöhnen vermöchten.[7])

Erst wenn die Gnade Gottes uns in der Liebe vollenden wird,[8]) geht die unbestimmte Auserwählung über

---

[1]) 30, 1; vgl. 29, 1 ff.

[2]) 21, 8: *ὁ φόβος αὐτοῦ καλὸς καὶ μέγας καὶ σώζων πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφομένους ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ.*

[3]) 50, 3: *οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν.*

[4]) 2, 4; 59, 2; vgl. 50, 2.

[5]) 51, 3: *καλὸν γὰρ ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων ἢ σκληρῦναι τὴν καρδίαν αὐτοῦ.*

[6]) A. a. O., vgl. 51, 2: die Sünden bekennen *μετὰ φόβου καὶ ἀγάπης* = aus Reue.

[7]) Vgl. 50, 5: *Μακάριοί ἐσμεν, ἀγαπητοί, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ Θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης, εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας* — will wohl heissen: wenn wir zuerst treu in der Liebe waren, dann wird sich auch eher die in der Sünde ertötete Liebe wieder regen, um uns zur Busse und Nachlassung der Sünden zu führen.

[8]) Dabei ist Voraussetzung, dass der Glaube und die Hoffnung auch mit der Sünde bestehen können. Sie führen ja zur Versöhnung mit Gott, sind daher vor derselben vorhanden. Die Liebe aber ist unvereinbar mit der Sünde (49, 5), soweit es wahre Liebe, nicht nur deren Anfang ist, der z. B. in dem Gefühl der Beschämung wegen sündhafter Undankbarkeit liegt.

in die ewige unvergängliche.[1]) Diese wird uns als Kampfespreis für unser Verdienst gerechnet. Denn sie wird jenen zu Teil, die demütig und unverdrossen Gottes Gebote erfüllt, seine Liebe bewahrt haben,[2]) und war es auch die Gnade, welche sie dazu befähigte und stärkte, so war es ebenso der freie Wille, der die Gnade gewissenhaft gebrauchte. Deshalb wäre es vergebens, beim hl. Clemens einen Beleg für die Lehre von der Auserwählung vor Voraussicht des Verdienstes zu suchen. Denn Clemens sagt nicht: „wer auserwählt ist, wird das Gute wirken“, sondern „wer die Satzungen des Herrn beharrlich und in Demut des Herzens beobachtet, der wird unter die Zahl derjenigen versetzt und auserwählt sein, die durch Christus gerettet werden“ (58, 2). Dass im letzteren Sinne die Zahl der Auserwählten eine bestimmte ist, muss ebenso ausgemacht gelten, wie die Thatsache des göttlichen Vorherwissens. Dass aber gleichwohl dieses die freien Entschliessungen des menschlichen Willens nicht zum vornhinein bestimmt, geht aus dem geheimnisvollen „Buche der Erinnerung“ hervor,[3]) in welches nach dem bildlichen Ausdrucke des hl. Clemens die guten Werke seiner Gerechten eingeschrieben werden,[4]) damit ihnen so beim Gerichte der Lohn nicht vorenthalten werde; letzterer steigert sich nach Massgabe der guten Werke,[5]) welche in reinem Gewissen (45, 7), d. h. im Zustande der „Liebe“ verrichtet sind.

Jetzt erst, da das ganze grossartige Bild der Gnadenordnung, wie es der hl. Clemens entrollt, vor unsern Augen

---

[1]) 6, 1: *Τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν.*

[2]) Vgl. 58, 2: *ὁ ποιήσας ἐν ταπεινοφροσύνῃ . . ἀμεταμελήτως τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα, οὗτος ἐντεταγμένος καὶ ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

[3]) Die „Vorherbestimmung“ brauchte kein „Buch der Erinnerung“, welch letztere vielmehr das, woran man sich erinnern will, als geschehen voraussetzt. Daher sind nach Clemens die Werke im Vorherwissen Gottes ratione prius als die Vorherbestimmung.

[4]) 45, 8: *οἱ δὲ ὑπομένοντες ἐν πεποιθήσει δόξαν καὶ τιμὴν ἐκληρονόμησαν, ἐπήρθησαν τε καὶ ἔγγραφοι ἐγένοντο ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ μνημοσύνῳ αὐτοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* 35, 2; 22, 1 ff.

[5]) 34, 3: *ἰδοῦ ὁ Κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ.*

steht, können wir die Erlösungsidee des Verfassers ganz verstehen. Wir begreifen auch, dass die spätere Zeit den Begriffen am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts nicht viel hinzuzufügen brauchte: Das Christentum ist „reale Erlösung,"[1]) es greift mit seiner Kraft hinein in's Menschenherz. Wie die christliche Religion ihrem Ursprung nach übernatürlich und ihrem Ziele nach himmlisch ist, so besitzt sie durch die Schätze der Gnade, die sie vermittelt, die Macht, das Ewige, Unsterbliche an das Irdische, Vergängliche zu fesseln, den Himmel auf die Erde herabzuziehen und den Staub mit der Gottheit zu vereinigen. Das Ebenbild Gottes, „von den heiligen und unbefleckten Händen des allmächtigen Schöpfers"[2]) geformt, stellt das Christentum im „Glanze der Gerechtigkeit", im „göttlichen Leben"[3]) wieder her — und das alles durch Christus den Hohenpriester unserer Gaben.[4]) Sein kostbares Blut ist der Kaufpreis so erhabener Güter. Er ist auch dem hl. Clemens der Weg, die Wahrheit und das Leben.[5]) Jede innere Gnade ist gerötet durch sein Blut. Und hat er sich die Welt zum Eigentum erkauft als *Κύριος* im vollen Sinne des Wortes: durch seine Gnade übt er seine Herrschaft über die Seelen aus,[6]) bis er sie als Heiland *(σωτήριον)* zur Anschauung des unbefleckten und erhabenen Antlitzes der Gottheit führt.[7]) Und diese grossartige Idee

---

[1]) Vgl. Harnack, a. a. O.

[2]) 33, 4. 5.

[3]) 35, 2; 54, 4.

[4]) 36, 1.

[5]) 36, 1 ff. Vgl. Möhler, Athanasius 1, S. 2 ff.: „Erhabener hat keiner von Christus gesprochen, als Clemens, wenn er sagt, nachdem er den heiligen christlichen Wandel geschildert: das ist der Weg, auf welchem wir unser Heil Jesus Christus finden".

[6]) 61, 3; vgl. 65, 2; 50, 3; 16, 17; 23, 1; Procem.

[7]) 36, 2; vgl. 58, 2: *ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζωμένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Damit setzt Clemens dem einheitlichen Aufbau seiner Gedanken vom Heile die Krone auf. Es scheint durch das Wort *σώζειν* auch die Absicht hervorzutreten, jene Einheit besonders zu betonen. Am Kreuz ist unsere *σωτηρία* grundgelegt (7, 4); durch die Gnade Christi ergreifen wir das Heil und erlangen wir die Vollendung desselben, indem wir „durch Christus" (58, 2) gerettet *(σώζειν)* werden; daher ist Christus in Wahrheit unser Heiland *(σωτήριον)*.

von Gnade und Erlösung soll Clemens erst erfunden haben, sie soll nicht durch lange, tieferfasste und mit kindlichem Glauben aufgenommene Erblehre im christlichen Herzen Wurzel geschlagen haben? Wahrlich, Clemens prägt hier ganz besonders die Mahnung ein: lasst uns zur heiligen und erhabenen Richtschnur der Überlieferung gehen, und die andere: das Christentum ist unverständlich, wenn man es — auch in der Entwicklung seiner Lehre — nicht im Lichte der übernatürlichen Ordnung betrachtet. Eine Dogmengeschichte, welche diesen Umstand beiseite setzt, dient nicht der Wahrheit.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von der Kirche.

Erstes Capitel.

Begriff der Kirche.

Selbstverständlich soll mit diesen Ausführungen nicht behauptet werden, dass Clemens schon einen förmlichen wissenschaftlichen Begriff des Gottesreiches auf Erden gebildet hat, wendet er doch das Wort *ἐκκλησία* nur auf die einzelne Christengemeinde an.[1]) Allein der Inhalt des Begriffes von der katholischen Kirche[2]) findet sich derart beim hl. Clemens ausgebildet, dass man bei einer geschichtlichen Darstellung, wie Seeberg[3]) sie z. B. geboten hat, die Nichtbe-

[1]) Procem. *Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ παροικούσῃ Κόρινθον* vgl. 44, 3; 47, 6. S. Caspari, Glaube an die Trinität, S. 9.

[2]) Vgl. Ignatius Smyrn. 8, 2; aber schon Didache 9, 4: *συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.*

[3]) „Zur Geschichte des Begriffes der Kirche“ (auf S. 7; 10, A. 1. nimmt er nur vorübergehend Bezug). Auch katholischerseits findet (von Brüll, S. 28 ff. abgesehen) Clemens verhältnismässig geringe Beachtung. Vgl. Kaufmann, „Die Einheit, Katholicität und Apostolicität der Kirche; Göpfert, „Die Katholicität der Kirche“; Söder, „Begriff der Katholicität“; Möhler, „Einheit der Kirche“ (am meisten gewürdigt); Döllinger, „Christentum und Kirche“, S. 98 ff.; Wilmers, de ecclesia (p. 510); Palmieri, de Rom. Pontif., p. 84 u. a. m.

rücksichtigung des Clemensbriefes wohl beanstanden muss. Bang hat dies herausgefühlt, wenn er schreibt: der Clemensbrief habe „in hohem Grade zur Ausbildung des römisch-katholischen Kirchenideals beigetragen.“[1])

In der That deutet schon der Zusammenhang des Ausdruck's *ἐκκλησία* mit *καλεῖν* (vgl. 59, 2 *δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς*) darauf hin, dass Clemens die einzelnen „Kirchen“ unter dem Gesichtspunkt der einheitlichen *(μία) κλῆσις ἐν Χριστῷ* (46, 6) betrachtet. Wie hätte auch die römische Kirche sich „verpflichtet“ gefühlt, in Corinth einzuschreiten, wenn nicht ein Band gegenseitiger Gemeinschaft bestanden hätte.[2]) Deshalb gebraucht Clemens so oft die erste Person, nicht nur um seinen und der Römer bezw. Presbyter Standpunkt auszusprechen, sondern auch besonders, um die Gemeinschaft des einen Heilsweges (36, 1) und Zieles unter den einzelnen Kirchen darzustellen.[3]) Wie aber dieses Ziel das himmlische Gottesreich (42, 3; 50, 3) als Einheit umfasst, so deutet die Gleichheit des Weges zu diesem Ziele, die Gemeinschaft der Pflichten und Interessen, auch auf die innere Einheit der Kirchen auf der Erde hin.

---

[1]) Stud. und Krit. 1898, S. 470; vgl. Sohm, Kirchenr., S. 16 ff.; Loofs urspr. Gemeindeverfassung in Stud. u. Krit., 1890, S. 619; Hatch, Gemeindeverfassung; ebenso Loening; Hilgenfeld, Ursprung des Episkopats in Zeitschrift für wiss. Theol. 1886, S. 1 ff.; Weizsäcker, apostol. Zeitalter, S. 597 f., 158 f.; Wrede, Untersuchungen, S. 101; Ritschl, sichtbare u. unsichtbare Kirche, Stud. und Krit., 1859, S. 189 ff.; Harnack, D. G., S. 140 ff.; Cremer, bibl. theolog. Wörterbuch, S. 510 gibt zu, dass im Sprachgebrauch des neuen Testaments *ἐκκλησία* „an erster Stelle die Gesamtgemeinde, erst an zweiter die Einzelgemeinde bezeichnet“; dabei bezieht er sich auf Matth. 16, 18 und die auch bei Clemens „erscheinende alttestamentliche Voraussetzung“ (Cl. 29, 1 ff.; 69, 4; 64).

[2]) Wilmers, a. a. O.; Brüll, S. 47 ff.

[3]) Es ist immer deutlich aus dem Zusammenhang ersichtlich, ob das „wir“ *(ἡμεῖς)* die römische Gemeinde allein (mit Clemens) betrifft (vgl. 6, 1; 7, 1) Gegensatz *ὑμᾶς;* 44, 3; (s. dagegen v. 4); 46, 8; 47, 6. 7 (dag. 48, 1); 55, 1; 59, 1. 2a (dag. 59, 2b, 3 ff.); 62, 1b (dag. 62, 1a); 62, 2. 3; 63, 2. 3; 65, 1 — oder die Presbyter (vgl. 39, 1; 56, 1. 2). Die Corinther (zugleich) angeredet, vergl. 7, 2 ff.; 9, 1 ff.; 18, 1 ff.; 14, 1 ff.; 12, 1 ff.; 16, 17; 17, 1; 18, 1; 19, 1 ff.; 23, 2; 24, 1; 26, 1; 27, 1. 3; 30, 1 ff.; 31, 1; 33, 1 (Anrede direkt); 34, 2. 4 ff.; 35, 4. 5; 37, 1 ff.; 38, 3. 4; 46, 6. 5; 48, 1; 50, 2. 5; 63, 1; 58, 1; 60, 2. 4 u. a. m.

Diese Einheit muss sogar eine sehr innige sein. Denn sie ist ausgedrückt im Bild der einen Herde, *ποιμνίον* (4, 3; 57, 2; 16, 1; nur 54, 2 von der einzelnen corinthischen Gemeinde), die vom einen Geist der Gnade erfüllt, (43, 6; 2, 2), vom einen Herrn (Christus)[1]) geleitet ist. Und wie nur „eine Berufung“ in Christo besteht, so sind wir auch nur zu einem „Leibe“ als dessen Glieder zusammengefügt,[2]) so dass die Empörung innerhalb einer Kirche ein Frevel am ganzen Leibe ist, indem sie Zwietracht unter die Glieder bringt,[3]) und an der Unordnung des einen auch die anderen Teile leiden müssen.[4]) Die Christen gehören zur Einheit zusammen; alle andern Menschen auf Erden heissen deshalb die *ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντες ἀφ' ἡμῶν.*[5]) Denn wir bilden das neutestamentliche „Bundesvolk“, das neue Geschlecht der Auserwählung,[6]) hoch erhaben über dem „Schatten der künftigen Güter“ (vgl. 41, 4). Von diesem Reiche des Erlösers haben die Propheten geweissagt (16, 17); mit seinem Blute sollte es der Messias erobern (16, 12. 14), und der Glaube an ihn war die geheimnisvolle Brücke zwischen Vorbild und Wahrheit.[7]) Zu „uns“ hat darum schon der Herr als Logos im alten Testamente gesprochen.[8]) Nun aber ist „die Kirche der Verheissung zur Kirche der Erfüllung geworden.“[9]) Wir sind berufen unter das Joch der Gnade Christi,[10]) berufen durch die eine Predigt des Evan-

---

[1]) *Εἷς Χριστὸς καὶ ἓν Πνεῦμα τ. χ.* 46, 6; 59, 4.

[2]) 38, 1: *ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* vgl. 37, 5.

[3]) 46, 7: (vgl. v. 6 *μία κλῆσις) ἱνατί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ καὶ στασιάζομεν πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἴδιον καὶ εἰς τοσαύτην ἀπόνοιαν ἐρχόμεθα ὥστε ἐπιλαθέσθαι ἡμᾶς ὅτι μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων.*

[4]) 46, 9: *τὸ σχίσμα ὑμῶν πολλοὺς διέστρεψεν, πολλοὺς εἰς ἀθυμίαν ἔβαλεν, πολλοὺς εἰς δισταγμόν, τοὺς δὲ πάντας ἡμᾶς εἰς λύπην.*

[5]) 47, 7: *καὶ αὕτη ἡ ἀκοὴ οὐ μόνον εἰς ἡμᾶς ἐχώρησεν ἀλλὰ καὶ εἰς τοὺς ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας ἀφ' ἡμῶν ὥστε καὶ βλασφημίας ἐπιφέρεσθαι τῷ ὀνόματι Κυρίου .. ἑαυτοῖς* (vgl. *ἡμᾶς* vorhin) *δὲ κίνδυνον ἐπεξεργάζεσθαι.*

[6]) 59, 4: *ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆν νομῆς σου.* 19, 1 ff.; 64: *ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον.*

[7]) 12, 7; 32, 4.

[8]) Vgl. 22, 1: *Χριστός . . κροσκαλεῖται ἡμᾶς.* 13, 4.

[9]) Döllinger, Christentum und Kirche, S. 319.

[10]) 16, 17: *ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες.*

geliums,[1]) das seine Apostel vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang getragen[2]) — soll nun keine Einheit uns umschliessen? Und muss diese nicht noch fester und erhabener sein, wie diejenige, welche das Volk des abrahamitischen Erbsamens unter sich und mit dem göttlichen König verkettete? Muss sie nicht viel stärker und wirksamer sein, je grösser der Kreis ist, den dieses Geschlecht der Auserwählung umfassen soll? Denn die Herde Christi ist nicht mehr auf ein kleines Land beschränkt; sie ist bestimmt, die Völker der Erde zu umschliessen. Die ganze Welt ist berufen, vom Quell der Gnade zu trinken, den der Erlöser aufgeschlossen; darum sind die Herolde des Evangeliums in alle Welt gesandt, wie Christus vom Vater für dieselbe herabgekommen war (42, 1 ff. c. 5, 7; 7, 4).

Und nimmer soll das Reich der Wahrheit vergehen. Fester als die Sterne soll es fortdauern, bis die Vollendung der Zeit herannaht und die Auserwählten im Gerichte offenbar werden.[3]) Dann geht die Kirche der Zeit über in das ewige Jerusalem, um immerdar durch Jesus Christus den Vater zu lobpreisen, den sie auf Erden angebetet.[4])

Wenn aber die Kirche fortdauern soll bis zum Ende der Zeiten, dann muss auch dasjenige fortbestehen, worin sie selbst und ihre Einheit begründet ist: dies ist aber vor allem die Wahrheit.

---

[1]) 42, 1 ff.; vgl. 13, 4 u. 32, 2; 47, 2.

[2]) 5, 7: *ὅλον τὸν κόσμον διδάξας Παῦλος*. 42, 2. 3; 5, 6: *κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει (Παῦλος)* v. 7: *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών*. *Δύσις* in v. 6 bedeutet im Gegensatz zu *ἀνατολή* die Länder, gegen Sonnenuntergang gelegen. Diese örtliche Erklärung ist auch durch v. 7: *ὅλον τὸν κόσμον* bedingt. Ob *τέρμα τῆς δύσεως* auf die Reise des Apostels nach Spanien sich bezieht, ist für unseren Zweck gleichgiltig. Es ist aber doch wohl kein Grund vorhanden, das Wort anders zu fassen, darunter „Rom“ oder „Italien“ zu verstehen, wäre doch für einen Schriftsteller, der in Rom, dem Mittelpunkt aller Macht und Civilisation, schrieb, geradezu unglaublich (vgl. Lightfoot, s. Clement II., p. 30 f., woselbst Literatur über die Frage; s. Belser, Beitr. zur Apostelgesch., S. 166—68).

[3]) Vgl. 20, 4 u. 27, 2 (v. 4); 50, 3; 42, 3.

[4]) Vgl. die liturgischen Doxologien (s. oben).

Die christliche Erkenntnis ist keine „freie und mannigfaltige“[1]) bezüglich des überlieferten Glaubens. Der Clemensbrief, selbst „aus dem Bewusstsein tiefster, festester Gemeinschaft mit der Wahrheit geboren,“[2]) setzt die zweifellose Anerkennung seiner Lehren in Corinth und Rom voraus. Christus hat uns die Wahrheit der „höheren *γνῶσις*“ gebracht[3]) und seine Apostel zu Verkündigern derselben berufen, damit sie in ununterbrochener Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt werde. Die von den Aposteln bestellten Werkzeuge dieser Überlieferung[4]) sind aber nicht mehr ermächtigt, den Kreis der Heilswahrheiten auszudehnen. Sie sind nur die „Aufseher[5]) über die Wahrheit“, d. h. sie haben zu wachen, dass von dem ererbten Glaubensschatz nichts verloren gehe, sie sind über jene gesetzt, welche das Lehrwort der Apostel annehmen würden.[6]) Durch eine Abweichung von der apostolischen Überlieferung würden die Vorsteher ihr Amt unwürdig verwalten, sie würden die Kirche aus einem Reiche evangelischer Wahrheiten zur Stätte des Irrtums und widersprechender Lehrmeinungen machen. Daher ist die clementinische Mahnung ganz diesem Grundsatz gemäss: gehen wir zur heiligen Richtschnur der Überlieferung.[7]) Nicht verändern, nicht abschaffen, sondern „wieder beleben,“[8])

---

[1]) Harnack, D. G. S. 156.

[2]) Bestmann, Geschichte der christl. Sitte, II, S. 251.

[3]) 42, 1; 36, 2.

[4]) Siehe oben das von der Überlieferung Gesagte.

[5]) 42, 4: *ἐπίσκοποι*. Der Amtstitel ist doch zunächst wörtlich zu fassen. Der Zusammenhang mit der Aufsichtsgewalt liess wohl den Namen schon durch die Apostel wählen (vgl. act. 20, 28). Clemens bringt aber dieses Aufsichtsrecht vor allem in Verbindung mit der Predigt der Wahrheit (*μελλόντων πιστεύειν* s. oben).

[6]) 42, 4: *τῶν μελλόντων πιστεύειν*. Offenbar ist die Rede vom Glauben an das, was (42, 2. 3) die Apostel gepredigt haben und was nun ihre Nachfolger bewahren und den „künftigen Gläubigen“ mitteilen sollen. Vgl. Gregg, p. 56, A. 3.

[7]) 7, 2.

[8]) 27, 3; vgl. 51, 2 und 60, 4: *δὸς ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην ἡμῖν . . καὶ πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν γῆν, καθὼς ἔδωκας τοῖς πατράσιν ἡμῶν ἐπικαλουμένων σε αὐτῶν ὁσίως ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ*. vgl. 62, 2; 63, 1; 64 (*πίστις* = das erste, was erfleht wird); 65, 1; 5, 1 ff.

den Glauben zur That machen, das ist das Heil, das ist die Lehre jener erhabenen Richtschnur.

Zu dieser Einheit gehört ferner die Übereinstimmung im Cultus und öffentlichen Gebete. Was will der Vergleich der alttestamentlichen göttlichen Satzungen[1]) mit der höheren Ordnung, als vor allem das eine sagen: wenn schon im mosaischen Gesetz Gott den Cultus verordnet hat, um so heiliger müsst Ihr den christlichen Gottesdienst halten und die bestimmte Regel desselben nicht überschreiten![2]) Wie daher nur Ein himmlischer *ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν*,[3]) so sind auch die *προσφοραί* nicht verschieden. Ein Opfer ist es, das die Kirche besitzt und darbringt durch ihre Liturgen bis ans Ende der Welt.[4]) Und von diesem Opfer strömt ein neuer stets frischer Quell heiliger Gemeinschaft aus: er vereinigt die Gläubigen aller Orte zum Gebete.[5]) Alle Anliegen der Einzelnen werden so zu An-

---

[1]) 40, 1 ff. (s. Harnack, Irenäusfragm., S. 70 ff.). Chamard, Les origines du Symbole des Apôtres in Revue des qu. hist. 1901, S. 338.

[2]) 41, 1. Vgl. Harnack a. a. O.

[3]) 36, 1; vgl. 46, 6: *ἕνα Χριστὸν ἔχομεν.* 44, 4.

[4]) Vgl. Didache 9, 4: *Ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.*

[5]) 56, 1 ff.: *Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐντύχωμεν περὶ τῶν ἔν τινι παραπτώματι ὑπαρχόντων, ὅπως δοθῇ αὐτοῖς ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη . . . οὕτως γὰρ ἔσται αὐτοῖς ἔγκαρπος καὶ τελεία ἡ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οἰκτιρμῶν μνεία. Οἱ ἅγιοι* sind nach dem neutest. Sprachgebrauch (1 Cor. 6, 1; 16, 1; Philem. 5; Apoc. 5, 8; 8, 4; Rom. 12, 13; 1 Thess. 3, 13; Apoc. 18, 20; von den „Heiligen" beim letzten Gericht; vgl. Ignat. Smyrn. 1, 2; martyr. Polyc. 20, 2; Clem. 30, 1: *ἁγίου οὖν μερὶς ὑπάρχοντες*) die Christen auf Erden. Die „Befürchtung" Harnacks (in h. l.), es könnte hier ein Beleg für die Anrufung der Heiligen sein (vgl. Lipsius disqu., p. 44, A. 1), verschwindet, wenn die Erklärung des *ἡμεῖς* = *πρεσβύτεροι* angenommen wird; denn dann hat das ‚Bedenken Lipsius' (a. a. O.), ecclesiam semetipsam implorare non posse itaque *τοὺς ἁγίους* non esse fideles' keine Geltung mehr. Der Sinn ist klar: Clemens fordert die Priester — s. oben, vgl. *ἡμᾶς, ἡμῖν* im betr. Vers — zum Gebet für die Sünder bei Gott und den Heiligen, d. i. in der gottesdienstlichen Versammlung auf, wie er es selbst im liturgischen Gebet am Schlusse verwirklicht (vgl. Kirsch, in Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengesch., I. B., I. H., S. 9 ff.). Clemens kennt eine Heiligenverehrung; aber für seinen Zweck genügt es, die Beispiele der Tugend und die erlangte Seligkeit der Gerechten den Corinthern vor Augen zu halten (vgl. 5, 2 ff.; 6, 1 ff.; 44, 5).

liegen der Gesamtheit; wir beten beim Opfer für alle Stände, für alle Verhältnisse (vgl. 59, 2 ff.); das Gebet des einzelnen wird getragen vom Gebete der ganzen Kirche. Bald steigt es empor wie feierlicher Lobgesang aus jubelndem Herzen und preist den Schöpfer der Welt, den Wohlthäter jeglichen Wesens, und, wie die Meereswellen, pflanzt es sich fort von Mund zu Mund, von Herz zu Herzen, bis es zum Himmel sich erhebt, wo es sich vereinigt mit den Chören seliger Geister, die ewig dem Allerheiligsten ihrer Lieder Ehrenpreis darbringen (34, 6). Bald fleht die Kirche zum Himmel in demütiger Bitte und stellt dem Vater das Elend der Sünder dar, oder ruft ihn an zum Trost der Verlassenen, zur Hilfe der Schwachen. Bald dringt durch die Wolken der Erbarmungsschrei des zerknirschten Herzens. Vom Throne Gottes aber, wo der Heiland zur Rechten des Vaters sitzt (36, 5) als Helfer unserer Mühseligkeiten, (36, 2) strömt die Gnade hernieder und begründet die Einheit des innerlichen Gottesreiches auf Erden; denn nur ein Geist der Gnade herrscht in den Seelen (46, 6), wie nur eine Sitte und eine Richtschnur des Gehorsams,[1]) und ein Grundgesetz der Liebe ist in die Herzen geschrieben: die Erfüllung der Gebote.[2]) Und wenn die Liebe durch die Hilfe göttlicher Gnade in die Seele eingetreten, dann leiht sie ihr die Schwingen zu erhabenem Fluge, zur Vereinigung mit Gott.[3]) So ist die Kirche die heilige Gottesgemeinde, sie gibt uns den Anteil am Heiligen;[4]) glücklich, wer sich von ihr führen lässt, der ihrer Gnadenkraft im Kampf des Lebens nicht widerstrebt.[5]) Einst wird

---

[1]) 1, 3: *κανὼν τῆς ὑποταγῆς.*

[2]) 2, 8; 49, 1.

[3]) 49, 3 ff.; 50, 3.

[4]) 30, 1 ff.; 29, 1 ff.; 31, 1 ff.; 46, 2: *γέγραπται γάρ· Κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται* (vgl. Kagerer, Die Heiligkeit der christl. Kirche, S. 66; Seeberg, a. a. O., S. 10, A. 1).

[5]) 7, 1: *ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ ἐσμὲν σκάμματι, καὶ ὁ αὐτὸς ἡμῖν ἀγὼν ἐπίκειται.* v. 2: *Διό . . . ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα* = Die Rettung im Kampfe ist der Anschluss an die kirchliche Überlieferung, d. i. die Kirche selbst im besonderen Sinne des Wortes.

die Kirche in ewiger unlösbarer Einheit des Reiches Christi ihres Zieles und ihrer Getreuen Vollendung sich erfreuen (50, 3).

Aber je erhabener und fester diese Einheit der Herde Christi schon auf Erden ist, um so mehr bedarf sie auch eines äusseren organischen Einheitsgrundes, es müsste denn der eine Geist der Wahrheit und Gnade[1]) die Herzen so lenken, dass ihre Einheit zum Leibe Christi nie zerrissen werden kann; sonst wäre ein „äusserlich loser, innerlich fester Zusammenhang“[2]) undenkbar. Denn es sind Menschen, die von der Kirche zur Ewigkeit zu führen sind, es sind sichtbare Glieder Christi; und Clemens weiss, wie der „Anteil am Heiligen“[3]) weder vor Sünde und Gefahr der Verdammnis,[4]) noch vor Irrtum und Vergessen der Wahrheit schützt.[5]) Wie, wenn alle in die Sünde sich verstrickt hätten, wenn alle der Wahrheit den Rücken gekehrt hätten, wer zeigte den Weg? Clemens legt es mit aller wünschenswerten Klarheit dar, dass der Geist der Wahrheit, der die Kirche regiert, in äusseren Werkzeugen wirke. Dem einzelnen Christen ist er nur gesandt als Geist der Gnade;[6]) den Aposteln und ihren Nachfolgern ist er aber zugleich verliehen, um sie in die Wahrheit einzuführen und die Herde Christi zu leiten.[7]) Das ist das äussere Band der kirchlichen Einheit.

Nicht der Einzelne ist befugt, sich den Glauben nach Gutdünken einzurichten; sondern die Apostel sind gesandt,

---

[1]) 42, 3. 4: *δοκιμάσαντες πνεύματι* d. i. zur Ausbreitung und Fortpflanzung der Wahrheit. 2. 3; 46, 6.

[2]) Vgl. Harnack, D. G., S. 142. Er erkennt nur eine „Gesamtheit aller Gläubigen“ an; insofern „die einzelnen Gemeinden“ von „demselben Geiste regiert“ werden und in der gemeinsamen Hoffnung auf die „künftige Einheit im Reiche Christi“ „innerlich verbunden sind.“

[3]) 30, 1.

[4]) 59, 1 u. a. bes. 41, 4.

[5]) Der ganze Brief dient ja dem Zwecke, durch Einschärfung der vergessenen Wahrheiten wieder die Ordnung herzustellen.

[6]) 2, 2.

[7]) 42, 3. 4; 44, 2: *ἕτεροι ἄνδρες δεδοκιμασμένοι* vgl. 42, 4: *δοκιμάσαντες πνεύματι*. 47, 4.

um die Wahrheit zu predigen,[1]) und dann haben sie auf Christi Geheiss die „Erstlinge“ zu Vorstehern derer bestellt,[2]) die glauben würden, und ebenso das Gesetz der Nachfolge geregelt.

Nicht der Einzelne bringt das Opfer dar, sondern, wie im alten Bunde der Laie von dem Dienst der eigentlichen Liturgen entfernt war,[3]) so darf auch beim Opfer des Christentums keiner die ihm gesetzte Schranke überschreiten.[4]) Es gibt Männer, „die die Gaben darbringen“[5]) und der Herde Christi zu Nutz und Frommen die Liturgie vollziehen,[6]) und zwar sind es die Opfergaben der *ἐπισκοπή*,[7]) d. h. des Amtes, welches die Apostel begründet und geordnet; also darf keiner das Opfer feiern, der seine Gewalt nicht auf die apostolische Sendung zurückzuleiten vermag,[8]) und es ist Sünde, die von den Aposteln oder ihren rechtmässigen Nachfolgern bestellten Träger des Kirchenamtes, die unbefleckt und tadellos die Gaben verwalteten, des Amtes zu entsetzen.[9])

Mit der Aussendung der Apostel war die Entstehung der einen Kirche gegeben, durch die Aufstellung der Vor-

---

1) 42, 1. 2.

2) 42, 4.

3) 40, 4. Vgl. Belser, Beitr. z. Erkl. der Apostelgesch., S. 44 f.

4) 41, 1.

5) 44, 4.

6) 44, 3.

7) 44, 4, gleichviel ob *ἐπισκοπή* zu *προσφέρειν τὰ δῶρα* oder zu *ἀποβάλλειν* dem Wortlaut nach gehört, der Sinn bleibt sich gleich (siehe unten).

8) 44, 3. 4; 57, 1 ff.

9) A. a. O., 44, 8; vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen, II, S. 176 ff. (Apostellehre): „Der Gedanke einer apostolischen Einsetzung hat zu keiner Zeit das Bewusstsein der Gemeinde von ihrer Souveränität gestört.“ Nach der Absicht Harnacks gehört auch die Zeit des hl. Clemens noch hieher. Wrede (S. 50) gibt zu, „dass die Römer durchaus ein auf Lebenszeit bestelltes Beamtenkollegium voraussetzen“, welches sich von der Gemeinde als solcher unterscheidet und über ihr steht; aber obgleich der „Gehorsam gegen sie Gehorsam gegen Gott“ ist, besitzen sie doch „keine dogmatische Qualität“. Wrede sagt indes nicht, wie wir uns dies anders vorstellen sollen.

steher und Bestimmung der ordnungsgemässen Nachfolge ist die Bürgschaft dauernder Einheit gesichert, bis der Ewigkeit Morgenrot aufglänzt und der Glaube in seliges Schauen sich verwandelt.

Darum vergleicht der hl. Clemens die Kirche mit einem Kriegsheere,[1]) in welchem Untergebene und Befehlende sich finden, mit dem menschlichen Leibe,[2]) an dem nähere und entferntere Glieder sich finden, und alle dem Zweck des Ganzen dienen. So ist also von Clemens ein doppelter Stand in der Kirche festgestellt: solche, die das Wort der apostolischen Lehre zu wahren und mitzuteilen haben und die „Gaben darbringen,“[3]) ferner solche, die zu „glauben“ haben (42, 4) und die Früchte des Dienstes der ersteren geniessen. Diese zwei verschiedenen Stände in der Kirche nach der Lehre des hl. Clemens wird auch niemand leugnen; aber der Schwerpunkt der Untersuchung muss im Verhältnis des Kirchenamtes zur Gemeinde gesucht werden.

Wir haben bereits oben, als wir vom göttlichen Rechte der Überlieferung handelten, darauf hingewiesen, dass die Handlungsweise der Apostel in Bestellung der „Erstlinge“ zu Bischöfen und Diaconen, sowie die Bestimmung der Ordnung und Art der Nachfolge auf göttlichem Auftrag beruhte, können daher die diesbezügliche Beweisführung hier voraussetzen.[4]) Doch wurde damals unterlassen, zu

---

[1]) 37, 1 ff.

[2]) 37, 5: *ἡ κεφαλὴ δίχα τῶν ποδῶν οὐδέν . . οὐδὲ οἱ πόδες δίχα τῆς κεφαλῆς · τὰ δὲ ἐλάχιστα μέλη τοῦ σώματος ἡμῶν ἀναγκαῖα καὶ εὔχρηστά εἰσιν ὅλῳ τῷ σώματι.*

[3]) Ersterer Umstand wird selbst in der neuesten Schrift Harnacks, „Irenäusfragmente“, S. 70, wo er die Lehre von der „direkten apostolischen Anordnung“ der Nachfolge zugibt, ausser Acht gelassen, und doch hängt die Gewalt der Gabendarbringung von der Bestellung durch die Apostel bezw. durch die *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* ab, 44, 3; diese Bestellung aber schliesst sich an die *ἐπινομή* der Apostel (44, 2) und die auf Grund ihres Lehrauftrages erfolgte Einsetzung der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* 42, 4 an.

[4]) Vgl. hier Michiels, l'origine de l'épiscopat, p. 387 ss., der zu wenig Gewicht auf den Erweis der göttlich-apostolischen Sendung aus dem hl. Clemens gelegt haben dürfte. Ebenso siehe Winkler Traditionsbegriff, S. 29.

betonen, wie von denselben Aposteln der Gemeinde bei jener Aufstellung der Vorsteher keinerlei Mitwirkung eingeräumt worden war. Die *ἀπαρχαί* werden zu Bischöfen und Diakonen derjenigen gemacht, die da glauben sollten;[1]) d. h. sie wurden bestellt, noch ehe Gläubige im eigentlichen Sinne vorhanden waren, und durch jene sollte erst die Gemeinde gebildet und entwickelt werden; wie kann aber letztere ein Wort bei Bestimmung ihrer Vorsteher mitzusprechen haben, bevor sie existiert? Das Recht der Nachfolge im Apostelamt für die einzelne Gemeinde ist nicht nur göttlich-apostolisch[2]), sondern es ist dies ausschliesslich. Darum steht unmittelbar darauf jene alttestamentliche Stelle, welche dem hl. Clemens als „Fälschung"[3]) zur Last gelegt wurde, die aber in Wahrheit eben seinen Standpunkt ausdrücken soll, dass die Anordnung des Kirchenamtes nach göttlichem Willen erfolgt sei und stets darauf begründet bleibe, und dass ein Unterwerfen unter die rechtmässigen Obern dasselbe sei, wie wenn man sich Gott unterordne.[4]) Deshalb wird im folgenden Capitel 43 das Verfahren der Apostel mit dem des Moses verglichen, als er die Entscheidung über die hohepriesterliche Gewalt nicht der Wahl des Volkes, sondern dem Eingreifen Gottes überliess.[5]) Bei Moses offenbarte der Herr seinen Willen durch das Grünen des Stabes Aarons,[6]) bei den Aposteln durch die „vollkommene Erkenntnis",[7]) die sie über die

---

[1]) 42, 4: *τῶν μελλόντων πιστεύειν.*

[2]) *Δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ* (vgl. 42, 5) Cl. *καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.*

[3]) Loening, Gemeindeverf., S. 89. Wer so urteilt, hat weder die biblische Anführungsweise des Verfassers, noch seinen Charakter, noch sein Verhältnis zu Corinth recht erwogen.

[4]) 56, 2: *εἰς τὸ εἶξαι αὐτοὺς μὴ ἡμῖν ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ Θεοῦ.* vgl. Wrede, S. 50, oben.

[5]) 43, 1 ff.: *καὶ τί θαυμαστόν, εἰ οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες παρὰ Θεοῦ ἔργον τοιοῦτο κατέστησαν τοὺς προειρημένους* (nämlich *ἐπισπόπους καὶ διακόνους*. 42, 4.

[6]) 43, 4.

[7]) *Πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν* (44, 1. 2).

zukünftigen Verhältnisse und die Art der Abhilfe bei Streitigkeiten um die *ἐπισκοπή* von Christus erhalten hatten, und die sie zur Aufstellung von Bestimmungen veranlasste, wodurch das Recht der Nachfolge endgiltig geregelt wurde. Immer sehen wir die Apostel unabhängig von der Gemeinde verfahren. Was soll dann auf einmal das „Zustimmungsrecht der Gemeinde“ bedeuten, welche in 44, 3 eingeführt zu werden scheint?[1]) Darf man daraus gleich auf ein vollständiges Recht derselben schliessen, das sie im Besitz des Vorrangs über ihre „Presbyter“ ausübte? Hat doch schon Wrede darauf hingewiesen[2]): wenn auch die Gemeinde wählte oder zustimmte, die Einsetzung in das Amt geschah durch die Apostel oder die *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* und gerade der Gegensatz der letzteren zur Gemeinde besagt, dass sie nicht zu derselben als solcher gehörten, sondern mit höherem Rechte ausgestattet waren, insofern nur sie die rechtskräftige Bestellung der Presbyter vornehmen durften,[3]) während sich „die ganze Beteiligung der Gemeinde auf jasagendes Kopfnicken beschränkte“,[4]) d. h. gleichwie die Gemeinde ihre Presbyter nicht selbständig aufstellte (*κατέστησεν*), so hatte sie auch jene *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* nicht mit der Gewalt der Aufstellung ausgerüstet, vielmehr waren diese von fremder Hand mit der betreffenden Vollmacht

---

[1]) *Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων* (Apostel) *ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς Ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ . . . τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας* vgl. Harnack, D. G., S. 206, f. Texte und Untersuchungen, II, S. 146. f.; Loening, Gemeindeverf., S. 80; 85—80; 115 f.; 123; Hatch, S. 119 (Analekten, S. 235, A. 1). — Die Stellen zu Gunsten des Kirchenamts sind geflissentlich übergangen.

[2]) Untersuchungen, S. 22—23.

[3]) Es ist doch unstatthaft, das *κατασταθέντας* 44, 3 nur als „Vorschlagsrecht“ zu erklären (Weingarten, Zeittafeln, S. 11). Vielmehr ist dies dasselbe Recht, welches die Apostel (vgl. *ὑπ' ἐκείνων*) ausgeübt hatten, und das ist doch wahrlich ein höheres Recht gewesen; dabei hatte die Gemeinde nichts zu bestimmen (vgl. 42, 4 u. oben).

[4]) Vgl. Lemme, in Jahrbuch für prot. Theologie, 1892, S. 394. Cyprian ep. 55, 4. 5; 67, 3; 68, 2: Cornelius ist rechtmässiger Bischof von Rom, weil geweiht ‚de Dei judicio et cleri ac plebis suffragio‘ (ed. Vindobon. 1868. 3. Cypr. Opera I. II, p. 745) u. a. m. Act. 6, 3—6; Origen. hom. 6 in Lev. Siehe Funk, kirchengesch. Abhandlungen I, 1897, S. 23 ff.

betraut und so der Gemeinde als solcher gegenübergestellt.[1]) Das können dann aber dem Zusammenhang gemäss nur solche Männer sein, die von den Aposteln, ohne Rücksicht auf die Gemeinde,[2]) aufgestellt worden waren, und die nun die eigene Gewalt, entsprechend der apostolisch-göttlichen Anordnung, auf ihre Nachfolger übertrugen.

Die thatsächliche Absetzung endlich seitens der Gemeinde beweist so wenig für ein Recht derselben, dass sie vielmehr von Clemens als Sünde gegen Gott, als Widerspruch „mit der Zeit normalen Lebens“[3]) gerügt wird; und man darf mit Hatch[4]) nicht glauben, jene Sünde leite sich nur davon her, dass so würdige Presbyter, die so tadellos ihre Gaben dargebracht haben, ihres Amtes entsetzt worden seien.[5]) „Der heilige, unbefleckte Wandel“ der Abgesetzten erhöht nur die Schuld,[6]) aber ist nicht der einzige Grund derselben; 44, 3 [7]) sagt Clemens ausdrücklich, es sei Unrecht, die gemäss der apostolischen Bestimmung (*οὖν* weist auf das Vorhergehende zurück) eingesetzten Männer, die zugleich (*καὶ*) im unbescholtenen Rufe stehen, aus ihrem Amte zu vertreiben. Also zwei Gründe machen das Verfahren der Corinther zum Unrecht (*ἀδίκως*): die rechtmässige Einsetzung und der reine Wandel der Presbyter.

---

[1]) *Ἐλλόγιμοι ἄνδρες — συνευδοκησάσης ἐκκλησίας πάσης*, d. h. die ganze Gemeinde steht jenen Männern gegenüber; diese sind also nicht Vertreter der Gemeinde als solcher, sondern neben und — wegen der höheren Gewalt — über ihr stehend.

[2]) 42, 4; vergl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, S. 308: Nur der von einem apostolischen Manne geweihte Älteste oder doch Bischof galt „als der rechte“, und „war auch das christliche Gemeindeamt unter den stärksten Anteil der Volkswahl gestellt“ (306): „über der einz. Gemeinde stand noch eine höhere Macht.“

[3]) Wrede, S. 23.

[4]) S. 119.

[5]) Auch Wrede, S. 24 der einzige Fall, in dem der Beamte seines Rechtes sich begibt, ist seine „persönliche Unwürdigkeit.“

[6]) 44, 4: *ἁμαρτία οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται.*

[7]) 44, 3: *Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων* (Apostel) *ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς Ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετὰ ταπεινοφροσύνης ἡσύχως καὶ ἀβαναύσως, μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων, τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.*

Daraus geht auch hervor, dass Clemens nicht die kultischen Verhältnisse[1]) an und für sich als Vergleichungspunkt des neuen und mosaischen Priestertums hervorheben will, sondern die göttliche Rechtsordnung als solche, wonach im alten Bunde die öffentlichen Liturgen über die Laien gestellt waren,[2]) und welche auch im christlichen Gesetz den Vorrang der Kirchenvorsteher über der Gemeinde begründet. Freilich tritt im ersteren Fall die Darbringung der Opfer in den Vordergrund, weil dies den Wesensbestandteil des aaronitischen Priestertums ausmachte, bei den christlichen Verhältnissen aber benützt Clemens den Gedanken an das Opfer nur als erschwerenden Umstand[3]) für die corinthische Sünde; aber sein Hauptaugenmerk richtete er auf die Darlegung der göttlich-apostolischen Sendung der Kirchenvorsteher. Im Gegenteil; die Absetzung der Presbyter, trotz ihres „makellosen" Lebens, wäre kein Unrecht seitens der Gemeinde gewesen, wenn der tiefste Grund der priesterlichen Sendung und Gewalt gefehlt hätte (43, 3_a), d. h. der Zusammenhang mit der apostolischen Bevollmächtigung, sei es in erster oder „auch in der zweiten Generation, in der die Apostel selbst nicht mehr als die Einsetzenden fungiert haben."[4])

Wir können nicht annehmen, dass Clemens den Ausdruck ‚*καθίσταοθαι*' in c. 42 u. 44 in anderem Sinne anwende wie bei den Presbytern in c. 54, 2,[5]) welches eben-

---

[1]) Siehe Wrede oben; Gregg, p. 55, A. 1.

[2]) 40, 4.

[3]) 44, 4: Wäre wirklich der Charakter des Streites ein „kultischer" (Wrede, s. oben; vgl. neuestens Harnack, Irenäusfragm., S. 70 ff.), so hätte doch Clemens beim neutestamentlichen Liturgenamt diesen Umstand hauptsächlich hervorheben sollen, und zwar in ausdrücklicher Beziehung auf die Bestimmung und Anordnung Gottes; statt dessen hängt er die Bemerkung über das *δῶρα προσφέρειν* nur gleichsam nebenbei, wenn auch mit dem Ausdruck hoher Ehrfurcht vor dem Opfer, der zur Hauptsache gemachten Darlegung über die nach göttlich-apostolischem Rechte erfolgte *κατάστασις* der Kirchenvorsteher an (vgl. Réville Origines, p. 435).

[4]) Harnack, a. a. O., S. 70.

[5]) 54, 1: *Τίς οὖν ἐν ὑμῖν γενναῖος; τίς εὔσπλαγχνος; τίς πεπληροφορημένος ἀγάπης;* v. 2: *Εἰπάτω· Εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα,*

falls zum Erweis des Vorrangs der Gemeinde in's Feld geführt wird. Daher kann entsprechend c. 44, 3 das Wort *τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους* keinen rechtlichen Befehl der Menge gegenüber den *καθεστάμενοι πρεσβύτεροι* einschliessen. Und dies behält seine Geltung, auch wenn man die von Bang zuerst angeregte Beziehung der mit der Anrede Gemeinten auf die abgesetzten Presbyter nicht annimmt.[1]) Indes scheint uns trotz der Ausführungen Harnacks die Erklärung der Stelle in unserem Sinne erst recht an's Licht gerückt. Harnack will dieselbe als „Appell" an die „Grossmut" „der ganzen Gemeinde" fassen und übersieht, dass die Angeredeten der Gemeinde gegenübergestellt sind,[2]) also keineswegs dieselbe bilden. Harnack will ferner die Voraussetzung herauslesen, „die Gemeinde sei in ihrer Majorität zur Ordnung zurückgekehrt," und vergisst, dass Clemens kurz vorher die Fortdauer der Empörung bitter beklagt hat,[3]) und zwar weiss der Verfasser wohl, dass die corinthische Kirche *δι' ἕν ἢ δύο πρόσωπα*[4]) gegen die Presbyter im Aufruhr sich befinde; Clemens weiss also mehr als Harnack ihm zuzumuten scheint. Wenn aber das Wort *δι' ἐμέ* (54, 2) bedeuten soll „um meinetwillen"

ἐκχωρῶ, ἄπειμι οὗ ἐὰν βούλησθε, καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους· μόνον τὸ ποιμνίον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων. v. 3: *Τοῦτο ὁ ποιήσας ἑαυτῷ μέγα κλέος ἐν Χριστῷ περιποιήσεται, καὶ πᾶς τόπος δέξεται αὐτόν· Τοῦ γὰρ Κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς.* v. 4: *Ταῦτα οἱ πολιτευόμενοι τὴν ἀμεταμέλητον πολιτείαν τοῦ Θεοῦ ἐποίησαν καὶ ποιήσουσιν.* Harnack, in h. l. ‚summa potestas apud plebem christianam fuit, vgl. Hatch, S. 119, A. 13.

[1]) Siehe neuestens Harnack, Irenäusfragmente, S. 76 ff., vergl. die Ausführungen bei der Inhaltsangabe. Wir gehen der Wichtigkeit halber, gestützt auf weitere Gesichtspunkte, hier nochmals auf die Frage ein. Ehrhard, die vornizänische Literatur, S. 77. Funk, in h. l.

[2]) V. 2: *Εἰπάτω . . . ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ τοῦ πλήθους.*

[3]) 46, 5: *Ἱνατί ἔρεις . . . καὶ σχίσματα . . ἐν ὑμῖν* etc. v. 9: *τὸ σχίσμα ὑμῶν πολλοὺς διέστρεψεν, πολλοὺς εἰς ἀθυμίαν ἔβαλεν, πολλοὺς εἰς δισταγμόν, τοὺς δὲ πάντας ἡμᾶς εἰς λύπην· καὶ ἐπίμονος ὑμῶν ἐστιν ἡ στάσις.*

[4]) 47, 6: *Αἰσχρά, ἀγαπητοί, καὶ λίαν αἰσχρά, καὶ ἀνάξια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς ἀκούεσθαι τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν δι' ἓν ἢ δύο πρόσωπα στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους.* vgl. 1, 1: *ὀλίγα πρόσωπα προπετῆ καὶ αὐθάδη . . . εἰς τοσοῦτον ἀπονοίας ἐξέκαυσαν, ὥστε τὸ σεμνὸν . . . ὄνομα ὑμῶν μεγάλως βλαφθῆναι.*

im Gegensatz zu „durch mich“;[1]) wenn daher die Angeredeten nicht als die Anstifter, sondern als Veranlassung des Aufruhrs hingestellt werden, so bleibt für Harnack, der jene Erklärung zugibt, kein Ausweg, als auf die Presbyter die Stelle zu beziehen; denn im ganzen Briefe kann auf niemand als die unschuldige Veranlassung geschlossen werden, wenn nicht auf die abgesetzten *ἔνιοι πρεσβύτεροι* (44, 6). Auf die Anstifter selbst aber kann das *δι' ἐμέ* nicht zurückbezogen werden; denn Clemens hat sie im ganzen Brief als „elende und aufgeblasene“[2]) Geister gebrandmarkt, und fast unmittelbar nach diesem „Appell an die Grossmut“ herrscht er sie wiederum — wie Harnack selbst bemerkt hat — wegen ihrer „hochfahrenden und übermütigen Kühnheit“ der Zunge an[3]) — er kann sie daher unmöglich unter denjenigen gemeint haben, welche aus „Edelmut, Barmherzigkeit und übergrosser Liebe“ dem Verlangen der Menge nachgeben sollen. Im Gegenteil, Harnack hat ganz übersehen, dass von den Unruhestiftern das entgegengesetzte von dem gefordert wird, was die Angeredeten hier thun wollen. Hier wird gesagt: die Betreffenden mögen sich aus der Herde Christi entfernen, damit diese in Frieden mit ihren bestellten Presbytern lebe. Dort c. 57, 1 ff.[4]) wird von den Unruhestiftern verlangt: sie sollen sich den Priestern zur Busse unterwerfen, also nicht aus der Gemeinde weggehen, vielmehr es geschehen lassen, dass sie in derselben „Herde Christi“ gering geschätzt werden, um nicht der Hoffnung auf Christus ver-

---

[1]) S. 78, übrigens hat Harnack nicht einmal gesagt, wie er denn das *δι' ἐμοῦ* und *δι' ἐμέ* in der Übersetzung unterscheidet; nach 47, 6 kann das *δι' ἐμέ* sowohl Veranlassung — um willen — als die Mittelursache — durch — bedeuten, die Entscheidung kann nur der Zusammenhang ergeben.

[2]) Vgl. 1, 1; 39, 1; 47, 5 u. a.

[3]) C. 57, 1 ff.

[4]) *Ὑμεῖς οὖν οἱ τὴν καταβολὴν τῆς στάσεως ποιήσαντες, ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν, κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ὑμῶν.* v. 2: *Μάθετε ὑποτάσσεσθαι ἀποθέμενοι τὴν ἀλαζόνα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν· ἄμεινον γάρ ἐστιν ὑμῖν ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μικροὺς καὶ ἐλλογίμους ὑμᾶς εὑρεθῆναι, ἢ καθ' ὑπεροχὴν δοκοῦντας ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ.*

lustig zu gehen. Daher können die Anstifter der Empörung in c. 54, 1 ff. keineswegs gemeint sein. Dann bleibt aber nichts übrig, als die Stelle auf die abgesetzten Presbyter zu beziehen. Harnack beruft sich auf den vorausgehenden Zusammenhang von c. 51, 1 an, worin alle angeredet sind, „die sich irgendwie in den herrschenden Wirren verfehlt haben,“[1]) und wodurch eine Veränderung der „Adresse“ unannehmbar gemacht werde.[2]) Aber diese Veränderung scheint schon äusserlich genugsam angedeutet durch das Beispiel des Moses (c. 53, 1 ff.). Vorher (c. 51, 3) hatte Clemens die Unruhestifter mit der korahitischen Horde zusammengestellt, welche gegen Moses sich empörte, „den Diener Gottes“, und warnt jene, ihr Herz gleich den israelitischen Empörern zu verhärten,[3]) damit ihnen dereinst nicht ein ähnliches Schicksal vom Richter bereitet werde, während von c. 53, 2 ff. an das Bild des für die Sünden des Volkes betenden Moses gezeichnet wird. Harnack mutet uns nun zu, anzunehmen, Clemens habe die Corinther zuerst mit den Feinden des Moses, dann unmittelbar darauf mit letzterem selbst verglichen. Fordert nicht gerade der Wechsel des Bildes, dass wir auch die Anrede uns entsprechend verändert denken? Ausserdem liegt es nach c. 43, 1 ff. ganz im Gedankenkreise des hl. Clemens, Moses als Typus der Apostel bezw. der von ihnen aufgestellten Männer zu betrachten.

Unsere Auffassung bestätigt sich, wenn wir die von Harnack fast übergangenen cc. 55 u. 56 betrachten.[4]) In ersterem sehen wir die Beispiele heroischer Tugend aus heidnischer und jüdischer Zeit[5]) — alles ein Bild der am Aufruhr Beteiligten![6]) —; im letzteren aber tritt uns die praktische Anwendung des Beispieles des für die Sünder betenden Moses (c. 53) entgegen, indem Clemens die Angeredeten (*καὶ ἡμεῖς οὖν* geht offenbar zurück auf 54, 1 ff.)

---

[1]) S. 77.

[2]) S. 78.

[3]) 51, 3. 4.

[4]) Auch Bang hat sie vernachlässigt.

[5]) Judith, Esther.

[6]) Vgl. Harnack, S. 79.

auffordert,[1]) für die Sünder zu beten, damit sie „nicht uns, sondern dem Willen Gottes nachgeben“[2]). Hätte es Clemens deutlicher sagen können, dass er hier die Presbyter meine, welchen er die gottverliehene Stellung in der Gemeinde eben wieder sichern und so das friedliche Einvernehmen zwischen Priestern und Volk wieder verschaffen will?[3]) Es bleibt daher bestehen: die in c. 54, 1 ff. Angeredeten sind die corinthischen Presbyter. Es wird an die Grossmut der vom Aufruhr Betroffenen „appelliert,“[4]) dass sie dem Drängen der mit ihrer Persönlichkeit unzufriedenen Menge nachgeben und die ungastliche Gemeinde verlassen möchten, damit wieder Friede zwischen „den bestellten Presbytern“ und Volk werde.[5]) Die *καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* machen dann durchaus nicht die Schwierigkeit, welche Harnack darin sucht.[6]) Es sind ja darunter nicht die *ἔνιοι πρεσβύτεροι* als solche gemeint, welche abgesetzt sind, sondern allgemein *(οἱ κ. πρεσβύτεροι)* das Presbyterium in Corinth, gleichviel welches die Personen waren, die ihm angehörten, das aber — wie ganz natürlich — für die abgesetzten Glieder Partei ergriffen hatte, und so durch den Aufruhr im Unfrieden mit der Gemeinde lag.

Aber wird dann nicht erst recht der Vorrang der Gemeinde begründet, wenn die Presbyter thun sollen, was die Menge verlangt?[7]) Mit nichten. Es ist keineswegs von einer Rechtsthat der Gemeinde die Rede, welcher die Rechtspflicht des Gehorsams auf Seite der Pres-

---

[1]) 56, 1: *Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐντύχωμεν περὶ τῶν ἔν τινι παραπτώματι ὑπαρχόντων, ὅπως δοθῇ αὐτοῖς ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη εἰς τὸ εἶξαι αὐτοὺς μὴ ἡμῖν ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ Θεοῦ.*

[2]) *Μὴ ἡμῖν ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ Θεοῦ* vgl. 39, 1. Das *ἡμῖν* steht doch im Gegensatz zu den Sündern und den *οἱ ἅγιοι* = der Gemeinde.

[3]) 54, 2.

[4]) Harnack, a. a. O.

[5]) 54, 2.

[6]) S. 79 — sie soll „tödtlich“ sein für unsere Anschauung.

[7]) *Ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους.* vergl. dasselbe Wort bei Moses gebraucht 53, 5: *Ὢ μεγάλης ἀγάπης, ὢ τελειότητος ἀνυπερβλήτου. Παρρησιάζεται θεράπων πρὸς Κύριον, αἰτεῖται ἄφεσιν τῷ πλήθει ἢ καὶ ἑαυτὸν ἐξαλειφθῆναι μετ᾽ αὐτῶν ἀξιοῖ.*

byter entspräche. Pflicht kennt der hl. Clemens nur auf Seite der Gemeinde, nämlich die Pflicht, zum Gehorsam zurückzukehren,[1]) bei den Presbytern aber nennt er es eine That der Liebe, des Erbarmens, der Grossmut, nicht der Pflicht, wenn sie um des lieben Friedens willen nachgeben. Dort ist es die Sprache der Entschiedenheit, des befehlenden Tones, welche die Gemeinde zur Ordnung ruft, hier herrscht nur die Stimme liebevoller brüderlicher Bitte. Dort werden die Unruhestifter mit dem Zorn und ewiger Strafe Gottes bedroht; hier ist es nur das Verdienst so „übergrosser Liebe" bei Gott und den Menschen,[2]) welches zur Nachgiebigkeit bewegen soll, es ist Sache der Vollkommenheit, nicht schuldige Pflicht, wie auch Moses nicht für das sündige Volk *(πλῆθος)* gebetet hat, weil er musste, sondern aus „übergrosser Liebe."[3])

Daher hat de Smets Recht, wenn er schreibt[4]): on ne voit nulle part le principe et le fondement de l'autorité attribué à la volonté de la multitude des fidèles. Im Gegenteil, gerade jene Stelle beweist die Unabhängigkeit des Priestertums in rechtlicher Beziehung von der Gemeinde; denn sie besagt: so fest begründet ist der Vorrang der bestellten Kirchenvorsteher über dem Volke, dass keine irdische Gewalt dieselben zwingen kann, sich ihres Amtes in der anvertrauten Gemeinde zu begeben; nur eigener Verzicht, mit freiem Willen geleistet, kann die Stellung an jenem Orte aufheben; doch die Würde bleibt an der Person haften, auch wenn diese an einen anderen Ort sich begibt,[5]) und wird nicht vergehen, selbst wenn das Auge bricht, und der ewige Lohn dem treuen Diener Gottes winkt.[6])

---

[1]) Vgl. 56, 1; 57, 1 ff.

[2]) 54, 3.

[3]) 53, 5.

[4]) Revue des quest. historiques, 1888, S. 334.

[5]) V. 3: *τοῦτο ὁ ποιήσας μέγα κλέος ἐν Χριστῷ περιποιήσεται καὶ πᾶς τόπος δέξεται αὐτόν* — dies setzt aber voraus, dass der Betreffende bleibt, was er vordem war, nur der Ort ist verändert.

[6]) Vergl. 44, 5: *μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι, οἵτινες ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν· οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται, μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου.*

Damit tritt uns die Kirche Gottes als sichtbares Reich des Herrn auf Erden entgegen. Denn wie die Gemeinden durch die Aufstellung der sichtbaren Vorsteher und die diesen gehorsamen Gläubigen gebildet, sowie als solche sichtbar[1]) waren, so musste auch die ganze Brüdergemeinde *(ἀδελφότης)*,[2]) die alle Kirchen umfasste, dem hl. Clemens als sichtbar gelten.[3]) Dem steht nicht entgegen, dass Clemens die Christen als das Volk der Auserwählung betrachtet,[4]) während die Vollendeten erst beim Gericht offenbar werden.[5]) Denn der Verfasser unterscheidet — wie bereits bei der Gnadenlehre erwähnt — eine doppelte Auserwählung und zwar zunächst für die Kirche auf Erden *(εἰς λαὸν περιούσιον* c. 64);[6]) diese erstreckt sich auf alle, welche, dem Ruf der Gnade gehorsam, den Glauben angenommen und sich den rechtmässigen Vorstehern der Kirche unterworfen haben. Darin ist aber die Kirche selbst sichtbar, und Clemens könnte nicht von deren „Gliedern“ reden, wenn er nicht wüsste, dass dieselben wirklich zu ihr ge-

---

[1]) Vergl. Ritschl, Stud. u. Krit. 1859, S. 189 ff. über den Begriff der sichtbaren und unsichtbaren Kirche; ebenso Seeberg, in Anh. zur Gesch. des Begriffes der Kirche, These 10: „Die Bezeichnung — unsichtbare Kirche — ist, obschon sie von Luther herrührt, abzustellen.“

[2]) 2, 4: *ἀγὼν ἦν ὑμῖν ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ὑπὲρ πάσης τῆς ἀδελφότητος, εἰς τὸ σώζεσθαι μετ᾽ ἐλέους καὶ συνειδήσεως τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ.* vgl. 48, 1: *Ἐξάρωμεν . . προσπέσωμεν τῷ Δεσπότῃ . . ὅπως . . ἐπὶ τὴν σεμνὴν τῆς φιλαδελφίας ἡμῶν καὶ ἁγνὴν ἀγωγὴν ἀποκαταστήσῃ ἡμᾶς.*

[3]) Vgl. 47, 7: Die nicht zu ihr gehörigen *ἑτεροκλινεῖς* sind deshalb genau zu bezeichnen.

[4]) 29, 1; 64.

[5]) 50, 3.

[6]) = Bundesvolk Gottes auf Erden; dazu gehören aber doch alle, die von den Aposteln, bezw. deren Nachfolgern in die Kirche der Gläubigen (42, 4) aufgenommen sind; denn diese bilden mit den Vorstehern die Gemeinde, alle Gemeinden aber die Gesamtkirche, 42, 4. Die Taufe ist natürlich dem hl. Clemens bekannt (vgl. Did. 9, 5; 7, 1 ff.; ep. Barn. 11, 1. 8 und 19, 1 ff.; 11, 1; Did. 1, 1 — Weg des Lichtes); Clemens hat letzteren Begriff wohl im Auge, wenn er vom „Weg der Segnung“, auf dem wir Christus finden, spricht (36, 1 ff.; 31, 1); aber es liegt nicht in seiner Absicht von der Taufe zu reden, wo ihm die Betonung der göttlichen Sendung am Herzen liegt; daher ist auch aus inneren Gründen die Leseart Knopfs (42, 3) abzuweisen.

hören (vgl. 46, 7). Selbst die Sünder bleiben im Schosse dieser Kirche, sie haben „nur vergessen", dass sie Glieder sind (46, 7), und es bedarf lediglich aufrichtiger Busse, dann sind sie wieder vom Tode[1]) zum Leben erweckt[2]) und erfüllt von demselben Geist der Gnade, der das Leben der Kirche ist und die in der Liebe Vollendeten zur zweiten, d. i. ewigen Auserwählung[3]) in Christus führt, welche, im Unterschied von derjenigen für die irdische Kirche, eine unvergängliche ist. Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass die Kirche in ihren Dienern die Vermittlerin dieser Gnade ist. Denn wenn Clemens die Propheten des alten Bundes schon die Liturgen der göttlichen Gnade nennt,[4]) weil sie das Heil verkündeten, welches durch Christi Blut den Menschen auf Erden bereitet werden sollte,[5]) um wie viel mehr wird er den Dienst der Liturgen des neuen Bundes — wenn er es auch nicht ausdrücklich sagt — für einen Dienst der Gnade gehalten haben! Das *λειτουργεῖν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ*[6]) will die ganze Thätigkeit des neutestamentlichen Kirchenamtes für das Volk zusammenfassen, und diese kann nur die Fortsetzung des Werkes sein, welches Christus selbst auf Erden begonnen; denn die Sendung, die er vom Vater empfangen, hat er den Aposteln und in diesen all' ihren Nachfolgern mitgeteilt; wenn daher der Heiland auf die Welt kam, um uns die Gnade anzubieten,[7]) die er mit seinem Blute erworben, dann setzen auch seine Apostel und deren Nachfolger dies Amt des Herrn fort, indem sie das Reich der Gnade im Menschenherzen verwirklichen; und ist dies auch ein unsichtbares Reich, so ist kein Zweifel, dass auch zur Zeit des hl. Clemens sichtbare Handlungen bestanden, welche jene unsichtbare Vermittlung der Gnade andeuteten und bewirkten (siehe das folgende Capitel).

---

1) 9, 1: *τὸ εἰς θάνατον ἄγον ζῆλος.*
2) 35, 2: *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ.*
3) 2 2; 46, 6; 50, 3; 58, 2.
4) 8, 1: *Οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ.*
5) 12, 7; 7, 4; vgl. v. 5.
6) 44, 3.
7) 7, 4.

Eine andere weit wichtigere Folgerung ergibt sich aus diesen Ausführungen: Die Kirche zur Zeit des hl. Clemens ist wahrhaft eine apostolische. Harnack[1]) gibt dem Katholicismus Recht, „wenn er behauptet, dass alle wesentlichen Elemente seiner Kirchenordnung in der apostolischen Zeit vorgebildet seien", aber er klagt ihn auch der „Fiktion" an, „wenn er die Combination derselben auf jene Zeit zurückführt."[2]) In der Dogmengeschichte[3]) stellt er den hl. Clemens als Theoretiker für die apostolische Überlieferung hin, während die „apostolische Succession" eine Hinzufügung späterer Zeit sein soll.[4]) Im neuesten Werk der Irenäusfragmente[5]) scheint das Eis vollends gebrochen. Harnack muss zugeben, dass es „die letzte Absicht" des Verfassers sei, „die Einsetzung" lebenslänglicher Gemeinde-Cultusbeamten — auf direkte, apostolische Anordnung zurückzuführen,[6]) d. h. — fügen wir hinzu nach den Erläuterungen dieses Capitels — auf die Mitteilung der apostolischen Sendung. Das ist aber einerseits ganz der „späteren katholischen Lehre entsprechend,"[7]) andererseits gibt es uns Aufschluss, dass diese Lehre seit den Tagen der Apostel in der Kirche geltend war, mit anderen Worten, dass das göttliche Recht des Kirchenamtes nicht

[1]) Texte und Untersuchungen, II, S. 157, vgl. S. 146 ff.

[2]) D. G., S. 370 und A. 1: „eine empirische allgemeine Kirche, die einen äusseren von dem persönlichen Christentum der einzelnen ablösbaren Rechtstitel besitzt, hat es nicht gegeben"; S, 140 ff.

[3]) I, S. 206; vgl. Réville, Origines, p. 435: Ce qui lui (Clément) importe c'est que les offrandes en temps voulu soient presentées par les dignitaires qualifiés et que l'on s'en tienne à la tradition établie par Dieu.

[4]) S. 207.

[5]) S. 70.

[6]) Vgl. Harnack, nota in Clem. 42, 2; 44, 3; D. G., S. 154 A.; vgl. Weingarten, Zeittafeln, S. 11.

[7]) Mosheim institut. hist. mai. p. 213 sq. Neander, Gesch. der christl. Religion t. I. (bei Volkmar, Jahrb. 1856, S. 293). Deshalb wollten diese Schriftsteller die Ächtheit des Briefes verwerfen. Rothe Anfänge (S. 383), erklärt die Lehre von der Übertragung des Vermögens aller apostolischen Machtvollkommenheiten für einen „Widerspruch, der nicht uns trifft", sondern Clemens.

erst mit dem hl. Clemens beginnt,[1]) sondern, wie Nietzsche zugesteht[2]): dass gegen Ende des ersten Jahrhunderts in Rom „im Wesentlichen noch die Gemeindeverfassung des apostolischen Zeitalters bestand“, aber nicht nur in Rom, sondern in Corinth und in der ganzen christlichen Welt. Man will die Bedeutung der Auffassung des hl. Clemens zu einem blossen „Ansatz einer dogmatischen Theorie“[3]) herabdrücken; es sei „schwerlich“ eine „historische Nachricht.“ Aber wir haben oben diese Ausflucht gewürdigt. Der hl. Clemens, mit so reinem Charakter ausgestattet, zu Lebzeiten des Apostels Johannes, 30 Jahre nach dem Tode der „grossen Säulen“,[4]) in so ernster Lage, wo durch Aufstellung einer irrtümlichen Lehre die ganze Gemeinde vielleicht zu vollendeter Trennung geführt, oder wenigstens der Zweck des Briefes vereitelt worden wäre: wahrlich, ein solcher Verfasser kann nicht mit jenem Wahrheitsbewusstsein, mit jener zweifellosen Sicherheit eine Lehre zum Ausdruck bringen, die keine Grundlage in der Sache und in der Geschichte hätte. „Seiner Erinnerung“, die noch so lebendig das Bild der Apostel bewahrte, soll die Zeit entschwunden sein, da „es ein besonderes Amt in der Kirche nicht gab?“[5]) Und doch beruft er sich auf die langjährige Erfahrung der Corinther, in der sie die Würdigkeit ihrer Vorsteher zu prüfen Gelegenheit hatten, er beruft sich auf seine Abgesandten,[6]) die unter den Augen der römischen Gemeinde gewirkt von der „Jugend bis zum Greisenalter“,[7]) er beruft sich auf die Kirchenbeamten, welche von den

---

[1]) Sohm, S. 158.

[2]) Dogmengesch., S. 98; vgl. Weizsäcker, apostolisches Zeitalter S. 620.

[3]) Wrede, S. 22; Harnack, D. G., S. 206; Sohm, K. R. S. 19 sieht in dem Worte Ecclesia nur „ein dogmatisches Werturteil“, keine „bestimmte empirische Grösse“.

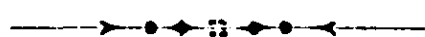
[4]) 5, 2.

[5]) Wrede, S. 22.

[6]) 63, 3. Es sind Presbyter oder andere Glieder des Kirchenamtes, jedenfalls sind sie Zeugen zwischen Rom und Corinth und für die Übereinstimmung des Clemensbriefes mit der Geschichte seit den Tagen der Apostel; s. unten.

[7]) A. a. O.

Aposteln selbst eingesetzt waren und bis zur Stunde lebten,[1]) ja noch mehr: er beruft sich auf das Alter und die grosse Beständigkeit der corinthischen Kirche,[2]) mit welcher der schimpfliche Aufruhr gegen die Presbyter im Widerspruch stehe — können wir mehr Beweise vom hl. Clemens verlangen, dass die von ihm geschilderte Handlungsweise der Apostel in der That „historisch" sei? Wenn aber dies der Fall ist, kann dann die Lehre des hl. Clemens noch „unevangelisch"[3]) sein? Ist sie nicht vielmehr als der reine Nachhall des Gotteswortes aufzunehmen, das die ersten Boten des Evangeliums durch die Welt trugen? Und das „Wesen des Kirchenrechts," wie es im Clemensbrief sich ankündigt,"[4]) soll „mit der Kirche im Widerspruch stehen?"[5]) Ist es nicht vielmehr das göttlich-apostolische Recht, welches die Kirche selbst begründet, welches durch Vermittlung der apostolischen Vollmacht die Vorsteher bestellt, durch sie die Gemeinden (42, 4) und so die ganze Kirche geschaffen hat?[6])



Zweites Capitel.

Die Verfassung der Kirche im Einzelnen.

Michiels sagt mit Recht:[7]) Unser Brief „hat nicht unmittelbar den Zweck, die verschiedenen Grade der Hierar-

---

[1]) 44, 3; vgl. 63, 3.

[2]) 47, 6.

[3]) Vgl. Bang, S. 468; Rothe, Anfänge der christl. Kirche, S. 383; Weizsäcker, ap. Zeitalter, S. 620.

[4]) Sohm, S. 160.

[5]) Sohm, S. 700.

[6]) Vgl. hierüber Brüll, S. 39: „der erste Brief des Clemens von Rom"; vergl. dazu die abfällige Beurteilung des Schriftchens durch Harnack, in theol. Literaturztg. 1883, S. 366; und Weizsäcker, apost. Zeitalter, S. 158.

[7]) L'origine de l'Episcopat, p. 281. Elle n'a pas directement pour but de montrer les divers degrés de la hiérarchie, ni de défendre l'épiscopat, mais bien d'affirmer solennellement, dans l'intérêt de l'ordre, l'institution apostolique de l'autorité ecclésiastique et, en particulier, celle des prêtres, qui s'étaient vus injustement chassés de leurs fonctions liturgiques.

chie aufzuweisen, noch den Episkopat zu verteidigen, sondern vielmehr feierlich die apostolische Einsetzung der kirchlichen Autorität und insbesondere der ungerecht ihres Amtes entkleideten Presbyter hervorzuheben." Diesem Zweck entspricht der scheinbare Mangel an Klarheit in der Bezeichnung der einzelnen Rangstufen. Aber gerade diese scheinbare Unklarheit ist ein schlagender Beleg gegen die Auffassung, welche im hl. Clemens den Begründer einer neuen Kirchenordnung erblicken will.[1]) Oder ist es nicht das erste Erfordernis für denjenigen, der fremde Geister in eine neue bisher unbekannte Gedankenwelt einführen will, dass er seine Absichten und Pläne auch klar auseinandersetzt?[2]) Wie könnte er die Leser für seine Ideen gewinnen, wenn er nicht dafür sorgt, auch richtig verstanden zu werden? Dieses richtige Verständnis aber setzt der Clemensbrief gerade im Punkte der Verfassung überall voraus; ist ja der ganze Streit gegen Glieder der Verfassung gerichtet, also muss Clemens voraussetzen, dass jene Klarheit längst vorhanden war; daher kann seine Lehre nicht auf der Absicht beruhen, Neuheiten einzuführen. Wenn Weizsäcker[3]) Recht hätte, dass die Corinther sich bei dem Aufstande nur an bessere Zeiten erinnerten, wo die Gewalt beim Volke lag,[4]) dann hätte Clemens nicht viel ausgerichtet, indem er die ganze Verfassung „als eine von den Aposteln tradierte Rechtsordnung hinstellt".[5])

Welches sind aber die „Glieder der Verfassung," welche vor allem Gegenstand der corinthischen Wirren waren? Clemens nennt sie *πρεσβύτεροι*,[6]) und zwar macht

---

[1]) S. Sohm, oben.

[2]) Sohm beruft sich „auf die Breite der Ausführung, die Häufung von Gründen", welche „auf die Neuheit" der von Clemens „vertretenen Gedanken hinweisen" (S. 165). Indes hat er übersehen, dass der Inhalt jener Gedanken — und darauf kommt es bei einer Neuerung doch vor allem an — von Clemens als bekannt vorausgesetzt wird.

[3]) Apostol. Zeitalter, S. 473; 620.

[4]) S. 599 ff.

[5]) Weingarten, Zeittafeln, S. 11.

[6]) Vgl. 44, 3 und 5; 57, 1; 47, 6; 3, 1.

er keinen Unterschied zwischen „Stand"[1]) und „Amt", als gäbe es zwei Gruppen von „Ältesten": solche, welche den Gemeindeausschuss bildeten,[2]) und solche, welche als „Episkopen"[3]) zur Besorgung der Liturgie bestellt waren. Unbegreiflicherweise hat Harnack den „Presbytern" jede Amtsbedeutung abgesprochen,[4]) daher sei das Verfahren der Corinther gegen dieselben nur „Pietätslosigkeit"[5]) — als ob Clemens gar nichts spräche von „bestellten Presbytern",[6]) deren Einsetzung auf die apostolische Sendung zurückgeht, und die die Gaben jenes Standes *(δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς)*[7]) darbringen, den die Apostel selbst begründet. Clemens kennt nur einerlei Art von *πρεσβύτεροι*. Wie er den Aufstand eine Bewegung gegen die Presbyter schlechthin nennt (*στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους* ohne *καθεσταμένους* 47, 6), so fordert er auch zum „Gehorsam gegen die Ältesten" (*ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις* 57, 1) als solche *(οἵ)* zur Beendigung der Empörung auf; er macht keinen Unterschied zwischen Stand und Amt; und doch hätte er wissen müssen, dass — im Sinne der Gegner — nur dem „Amt Gehorsam gebühre, dem Stande aber lediglich Ehre",

---

[1]) Sohm, a. a. O., S. 93 ff. Weichelt, ‚die *πρεσβύτεροι* im ersten Clemensbrief' Zeitschr. für Kirchengesch. 1895, S. 364—66.

[2]) Weizsäcker, ap. Zeitalter, S. 614 ff. Etwas drollig dürfte sich Weizsäckers Anschauung ausnehmen, dass dieser Gemeindeausschuss in jenen „Ältesten" selbst nach deren Tode, also in der Ewigkeit fortdauere; vgl. Ed. Rom. in 1, 3.

[3]) Wrede, S. 10 ff.; Weizsäcker, oben.

[4]) D. G., S. 204 ff.; s. dag. Wrede, S. 11; Loofs, Leitf., S. 63; Loening, Gemeindeverf., S. 84 f.; Réville, origines, p. 406—7.

[5]) Harnack in Literaturztg., 1889, Sp. 414; vgl. damit Irenäusfragmente, S. 70, wo die Auffassung etwas geändert erscheint. Mit Recht sagt Weichelt, a. a. O.: Gegen das ‚Alter' kann doch keine öffentliche *‚στάσις'* (47, 6; 44, 5; 55, 2. 4; 57, 1 *ὑποταγή*) vorgenommen werden. Sie ist nur möglich, wenn eine öffentlich anerkannte Amtsstellung besteht. Freilich ist Weichelt die weitere Erklärung schuldig geblieben, weshalb er in 1, 3; 3, 3; 21, 6 nur ‚Älteste' im buchstäblichen Sinne sieht. Vgl. Michiels, a. a. O., p. 158 ff.

[6]) 54, 2: *καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* vgl. 43, 3.

[7]) *Ἐὰν τοὺς προσενεγκότας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν* vgl. 44, 1; 42, 4.

er hätte also sagen müssen, welche Gattung von Presbytern er meine, so auch am Anfang des Briefes, wo er die „Ehrfurcht“ der Corinther gegen ihre Presbyter rühmt.[1])

Statt dessen begegnet immer nur der gemeinsame Name *οἱ πρεσβύτεροι,* die ebenso Gehorsam als Ehre verdienen: in 3, 3[2]) werden dieselben Presbyter, gegen welche der Aufstand entbrannte, denen also der Gehorsam entzogen war und wieder zurückgegeben werden sollte (46, 6; 57, 1), die Geehrten *(ἔντιμοι)* genannt, welches nach 1, 3 von jeher die Presbyter in Corinth waren, also sind in 3, 3 und 1, 3 die gleichen Presbyter gemeint. Die einfach mit *οἱ πρεσβύτεροι* in 47, 6 und 57, 1 bezeichneten sind aber offenbar mit den *οἱ καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* in 54, 1 und 44, 3—6 identisch; denn um sie dreht sich der ganze Streit.[3]) Daher sind im ganzen Briefe stets dieselben Presbyter gemeint, welche die Gaben des Amtes der *ἐπισκοπή* darbringen,[4]) welche von den Aposteln oder deren Nachfolgern bestellt sind,[5]) dem Volke die Dienste der Liturgie zu leisten; es sind die Presbyter, welche aus dem Volke herausgehoben und diesem gegenübergestellt, also nicht mit demselben als „Älteste“[6]) verwachsen sind, mit anderen Worten: es sind Presbyter, die mit der Ehre des Standes die Würde des Amtes vereinigen. Darum nennt Clemens ausdrücklich ihre *λειτουργία* die *τετιμημένη,*[7]) als wollte er

---

[1]) 1, 3: *ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις.*

[2]) 3, 3: *Οὕτως ἐπηγέρθησαν οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους.*

[3]) Der Aufstand richtet sich gegen alle Presbyter, welche selbstredend für ihre bedrängten *(ἔνιοι)* Amtsbrüder Partei ergriffen (vgl. 44, 6 u. 47, 6, welch letztere Stelle von dem Aufruhr gegen die *πρεσβύτεροι* von Corinth schlechthin — also gegen alle — spricht).

[4]) 44, 4.

[5]) 44, 3.

[6]) 44, 3: *συνευδοκησάσης Ἐκκλησίας πάσης.* Es ist kein Grund, einzusehen, weshalb die lat. Übersetzung nach Morinus (in 1, 3 not., pag. 3) das ‚seniores‘ in 1, 3 nur als Altersbezeichnung gesetzt haben soll. Morinus fügt auch keine Begründung bei.

[7]) 44, 6: *ὁρῶμεν γάρ, ὅτι ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε . . ἐκ τῆς ἀμέμπτως αὐτοῖς τετιμημένης λειτουργίας.* Vgl. Didache 15, 2: *αὐτοὶ* (sc. Die Bischöfe und Diakonen v. 1) *γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν.*

sagen: Das Amt *(λειτουργία)* der Presbyter ist der Grund, weshalb sie neben dem Gehorsam (57, 1, 2) auch Ehre (1, 3; 3, 3) verdienen. Von zwei verschiedenen Klassen der Presbyter findet sich bei Clemens keine Spur. Im Gegenteil fasst sowohl die Aufforderung[1]) zum Gehorsam (57, 1), wie der Lobpreis der dahingegangenen *πρεσβύτεροι*, welche — glücklicher als die nun Abgesetzten — nicht zu fürchten brauchen, dass jemand sie von dem ihnen zugewiesenen Platze verdränge,[2]) diese als Einheit unter einem Gesichtspunkt zusammen, und es ist daher durchaus unstatthaft, eine Zweiteilung gewaltsam in den Text hereinzudrängen.

Den Unterschied von *πρεσβύτεροι* und *νέοι*[3]) darf man nicht zu sehr betonen. Denn wenn auch 1, 3 und 21, 6[4]) eine allgemeine sittliche Mahnung an die Väter enthält, ihre Kinder *(νέοι)* in der Furcht Gottes zu erziehen, so können in 3, 3[5]) und den *νέοι*, die sich gegen die Presbyter auflehnen, nicht nur unerwachsene unmündige Kinder oder Jünglinge gemeint sein. Man beachte, dass *νέοι* in 1, 3 und 21, 6 nur den angeredeten Vätern, nicht aber den „Presbytern" gegenübergestellt werden.[6]) Dies geschieht nur in 3, 3, wo Clemens den Ausdruck *νέοι* auf die Unruhestifter anwendet, welche nach 47, 6 den grössten Teil der Gemeinde auf ihre Seite gebracht haben und den eigentlichen Gegensatz zu den *πρεσβύτεροι* bilden. Man kann wohl annehmen, dass unter letzteren auch einige durch physisches Alter hervorragten. Aber der Sinn des ‚*νέοι*'

---

1) Vgl. 56, 1: *εἴς τὸ εἶξαι αὐτοὺς μὴ ἡμῖν ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ Θεοῦ* (58, 1; 59, 1).

2) 44, 5.

3) 1, 3; 3, 3; 21, 6; siehe Weichelt, a. a. O.

4) 1, 3: *νέοις τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπιτρέπετε.* 21, 6: *τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ.*

5) 3, 3: *οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους ἐπηγέρθησαν* — das sind doch keine unfähigen Kinder mehr, noch weniger hätten solche den grössten Teil der Gemeinde (vgl. 47, 6) auf ihre Seite zu bringen vermocht! *Οὕτως ἐπηγέρθησαν οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους.* Vgl. Michiels, p. 161 ff.

6) Vgl. Funk, in der neuesten Ausgabe (1901) in 1, 3 (S. 100).

in 3, 3 kann nur der sein: die Aufruhrstifter verhalten sich zu den Angegriffenen wie unmündige Kinder zu gereiften Greisen, wie Ruhmlose zu „Ehrenmännern," wie Entehrte zu Ehrwürdigen (3, 3), und 44, 6 belehrt uns, dass diese Ehrenwürde eben in der *τετιμημένη λειτουργία* ihren Grund habe. Wenn Clemens übrigens wirklich einen vom Amte verschiedenen Stand der Presbyter in Corinth angenommen hätte, von denen nur ein Teil zu „Episkopen" erhoben waren,[1]) so wäre unerklärlich, weshalb er letzteren Ausdruck, der doch den Amtsnamen einschliesst *(ἐπισκοπή)*,[2]) bei der Bezeichnung der Abgesetzten vermeidet, obgleich doch darin auch gerade der Vorrang bezw. das Recht, Gehorsam zu fordern *(ἐπίσκοπος, ἐπισκοπεῖν)*, besser enthalten wäre.[3]) Es muss ein bestimmter Grund für die Beibehaltung des Ausdrucks bestanden haben; und der liegt nicht darin, dass jene vorher schon *πρεσβύτεροι* = Älteste der Gemeinde waren — denn dann hätte ihnen der hl. Clemens den höheren Titel sicher nicht versagt, zumal er doch darauf dringt, dass den Presbytern „die ihnen zukommende Ehre" (1, 3; 21, 6) zu teil werde, — wie hier nach der Hypothese den zu Episkopen erhobenen *πρεσβύτεροι* — sondern darin, dass dieselben eine bestimmte Rangstufe in der Kirche bekleideten, welche mit dem Namen *πρεσβύτεροι* bezeichnet war.[4])

Ernstlicher erscheint der Einwand Révilles.[5]) Wenn *πρεσβύτεροι* in 1, 3; 21, 6 auch diejenigen bedeutet, welchen

---

[1]) Vgl. zu obigen Schriftstellern: Gregg, p. 56, A. 3.

[2]) 44, 1; 44, 4.

[3]) Vgl. 57, 1 und 44, 4, wo auch die Cultushandlungen mit dem Namen der *ἐπισκοπή (δῶρα)* in Verbindung gebracht werden. Dagegen stellt er nie mehr die „Ehre" an die Spitze seiner Forderungen für die Presbyter, sondern den Gehorsam. Das für *πρεσβύτεροι* unterscheidende Merkmal der „Ehre" (1, 3; 21, 6) wäre also unterdrückt, der Name aber beibehalten worden, obgleich ein passenderer Name zu Gebote stand, und auch — wie 42, 4; 44, 1. 4 *(ἐπισκοπή)* verrät — geläufig war! Welche Widersprüche!

[4]) Vgl. Knödel, in Studien u. Krit., 1862, S. 765. In Corinth herrschte „Auflehnung gegen das bestehende Kirchenamt."

[5]) Origines, p. 407 ff. s'il ne s'agissait pas de deux ordres de dignitaires distincts l'auteur se serait rendu coupable de la plus sotte des tautologies.

Gehorsam, nicht nur Ehre zu erweisen sei, dann habe Clemens die „einfältigste Tautologie" begangen. Denn unmittelbar bevor er die „Ehre gegenüber den Presbytern verlangt," habe er Gehorsam gegen die ἡγούμενοι gefordert; also müssen andere in der Kirche sein, denen Ehre bezw. Gehorsam zukomme. Allerdings zeigt Réville die Schwäche seiner Stellung schon dadurch, dass er von den späteren Erörterungen des Clemensbriefes über die Gehorsamspflicht gegenüber den πρεσβύτεροι schweigt: seine „Tautologie" aber werden wir würdigen können, wenn wir den Begriff der clementinischen ἡγούμενοι untersuchen.

Harnack sieht in letzteren die „Propheten"[1]) der Apostellehre. Wie haltlos diese Hypothese ist, ergibt sich schon aus dem Umstand, dass in der ganzen Didache das Wort ἡγούμενοι nicht einmal vorkommt, ausserdem charismatische Anspielungen im Clemensbrief sich nicht erweisen lassen.[2]) Als ‚ἀπόστολοι' führt Clemens nur die gottgesandten ersten Verkündiger des Evangeliums an,[3]) sein ganzes Bestreben geht dahin, die rechtmässige Stellung des kirchlichen Lehr- und Vorsteheramtes zu schützen.[4]) Auch weist das Wort ἡγούμενοι auf Männer hin, die ein ständiges Amt unter den Corinthern bekleiden; es kann also nicht auf die ausserordentlichen Geistesgaben Bezug haben. Die Propheten der Didache führen ein Wanderleben,[5]) haben also keine dauernde Stellung in der Gemeinde. Jedermann darf ihre Lehre auf deren Übereinstimmung mit dem Worte Gottes und der Überlieferung prüfen;[6]) was uns aber das Entscheidende gegen Harnack zu sein scheint, ist der gänzliche Mangel einer leitenden Macht, welche jene Propheten irgendwie ausgeübt hätten.[7]) Und doch schliesst das

---

[1]) D. G. S. 204; vgl. „Texte und Untersuch.", II. 1. 2. S. 142 ff. die λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ bes. S. 146 ff.

[2]) Siehe oben.

[3]) 42, 1. 2.

[4]) 54, 1; 47, 6.

[5]) Did. 12, 2.

[6]) Did. 12, 1; vergl. Knopf, der dogmatische Inhalt d. Didache S. 25 ff.

[7]) Harnack gibt dies ausdrücklich zu. D. G., S. 204.

Wort *ἡγεῖσθαι* an und für sich schon diesen Begriff ein, welchen ihm Clemens ausserdem durch die Verbindung mit *ὑποτασσόμενοι*[1]) ausdrücklich zuspricht. Man vergleiche hier dasselbe Wort *ὑποτάσσεσθε* (57, 1), welches zum Ausdruck des den „Presbytern" schuldigen Gehorsams später gebraucht wird. Aber sind die Presbyter dann genau dasselbe, was *ἡγούμενοι*, und hat Réville mit seiner Tautologie Recht? Mit nichten. Das Wort *ἡγούμενοι* hat bei Clemens zunächst überhaupt keine kirchliche Bedeutung. Es bezeichnet die Richter, welche den hl. Paulus dem Martyrertod überantworteten,[2]) oder die irdischen Machthaber im allgemeinen,[3]) für welche Clemens im liturgischen Gebet zu Gott bittet; ganz besonders aber werden die militärischen Befehlshaber *ἡγούμενοι* genannt, und, wie das ganze Bild des Kriegsheeres, scheint Clemens davon den Ausdruck in die kirchlichen Verhältnisse herübergenommen zu haben.[4]) Wenn wir c. 37, 1 ff.[5]) auf den strengen Wortlaut prüfen, dann erscheinen die *ἡγούμενοι* (37, 2. 3) sogar ausschliesslich als Generäle im Heere, unter deren Führung die Soldaten und Unterbefehlshaber kämpfen.[6]) Dann wäre jedoch auch der Schluss auf die Absicht des hl. Clemens gegeben, unter dem Bilde des Kriegsheeres die Rangstufen der kirchlichen Vorgesetzten genau abzugrenzen. Jedenfalls aber kommt

---

[1]) 1, 3: *ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις.* vgl. 21, 6; s. Michiels, p. 165.

[2]) 5, 7: *Παῦλος μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων;* (nach 37, 3 sind es diejenigen, welche unmittelbar unter dem Befehl des Kaisers stehen, also die Consuln oder Präfekten etc. Vgl. Harnack, not. in 1, 3. Lightfoot, in h. l.)

[3]) 64, 4: *Τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς.*

[4]) Vgl. 37, 1: *Στρατευσώμεθα οὖν ἄνδρες ἀδελφοί, μετὰ πάσης ἐκτενείας ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ.*

[5]) Vgl. das spätere *ἀρχηγοί τῶν ψυχῶν* 63, 1, welches dem gleichen Bild entspricht und ebenso die *πρεσβύτεροι* einschliesst.

[6]) V. 2: *Κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως* (vgl. 40, 1: *πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν*) . . . *πῶς ὑποτεταγμένως* (vgl. *ὑποτάγησθε* 57, 1; *ὑποτασσόμενοι* 1, 3; 21, 6) *ἐπιτελοῦσιν τὰ διατασσόμενα.* Die Befehle aber gehen von den *ἡγούμενοι* aus, denn ihnen dienen *(στρατευομένους τοῖς)* die andern. V. 3: *οὐ πάντες* (sc. *στρατευόμενοι*) *εἰσὶν ἔπαρχοι οὐδὲ χιλίαρχοι οὐδὲ ἑκατόνταρχοι οὐδὲ πεντη-*

darin zum Ausdruck die Obergewalt in der Kirche Gottes, und zwar — wie die *ἡγούμενοι* im Heere ihre Gewalt unmittelbar vom Könige empfangen und nur vor ihm verantworten, so stammt jene Macht der kirchlichen *ἡγούμενοι* von Gott und ist vor ihm zu verantworten. So hat schon Lipsius[1]) das Wort *ἡγούμενοι* als Bezeichnung für die Kirchenvorsteher im allgemeinen aufgefasst. Von diesen *ἡγούμενοι* wird eine besondere Klasse, die *πρεσβύτεροι*, namentlich angeführt, weil diese eben vom Aufstand besonders betroffen sind. So ist vom hl. Clemens der Vorwurf einer Tautologie abgewendet. Wir sagen also nicht mit Gregg: die *πρεσβύτεροι* sind ganz gleich den *ἡγούμενοι*,[2]) aber auch nicht: die *ἡγούμενοι* sind von den *πρεσβύτεροι* durchaus verschieden, sondern: letztere sind in ersteren enthalten, wie die Art in der Gattung.[3]) Aber andererseits weist gerade die Nebeneinanderstellung der Ausdrücke darauf hin, dass irgend eine Gliederung des Kirchenamtes in Corinth, wie in Rom bestanden haben musste, die aber Clemens nicht erst neu einführen will — sonst hätte er seiner Sache schlecht gedient — sondern als selbstverständlich beiderseits bekannt[4]) voraussetzt. Übrigens werden häufig die Bischöfe später *προηγούμενοι* genannt.[5])

κόνταρχοι οὐδὲ τὸ κατεξῆς, ἀλλ᾽ ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι (vgl. 41, 1: *ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω Θεῷ) τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.* vgl. 32, 2: *ἐξ αὐτοῦ (Ἰακώβ) βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι* (Stammeshäupter, Führer) *κατὰ τὸν Ἰουδάν.*

[1]) Disqu. p. 29 sq. Cf. Harnack, in h. l. Gregg, p. 56, A. 3 sieht in *ἡγούμενοι ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι* Wechselbegriffe (convertible terms). Funk, sowie ed. Rom. in 1, 3.

[2]) Nach Döllinger, Christentum und Kirche, S. 313 ff. S. 304 soll „Presbyter“ in juden-„Episkopen“ in heidenchristl. Gemeinden Bezeichnung für dasselbe Amt gewesen sein — aber Corinth war doch „heidenchristlich“, und trotzdem verändert sich der Name *ἐπίσκοποι* (42, 4) in *πρεσβύτεροι* (44, 4).

[3]) Vgl. Michiels, p. 165. 169 ss.

[4]) Vergl. 21, 6 ist in der Form der ersten Person, 1, 3 in der zweiten, 3, 3 in der dritten Person, was doch vollständig einheitliche Auffassung voraussetzt.

[5]) Siehe Möhler, Patrologie, S. 64—68. Bingham, Origines, tom. I, p. I, c. 2, § 5. Réville hat übrigens (a. a. O., p. 388 A.)

Man scheint das Bild des Kriegsheeres überhaupt noch zu wenig beachtet zu haben, sonst würde man eher die Beziehung der c. 40, 4 geschilderten mosaischen Hierarchie zu der des neuen Bundes anerkannt haben.[1]) Der Vergleich der alttestamentlichen Ordnung mit der höheren Erkenntnis[2]) einerseits lässt ja an und für sich schon mit Recht auf die Absicht des Verfassers schliessen, die eine Verfassung zum Bilde der höheren zu nehmen; so betont er den beiderseitigen göttlichen Ursprung,[3]) die Darbringung des Opfers,[4]) den Unterschied vom gewöhnlichen Volke,[5]) zumal da selbst die für letzteren Gedanken gewählte Ausdrucksweise (*λαϊκός* 40, 4) in der ganzen LXX kein Vorbild hat, also wohl dem zur Zeit des hl. Clemens herrschenden christlichen Ideenkreis entsprungen ist (vgl. Lightfoot in h. l.;

---

aus dem Sprachgebrauch der LXX (Ezech. 43, 7 = מֶלֶךְ; 2 Paral. 31, 13 — *Ἀζαρίας ὁ ἡγούμενος οἴκου Κυρίου* (Hohepriester); Jud. 9, 51 = נָגִיד; 1 Macch. 9, 30 — *εἰς εἶναι ἄρχοντα καὶ ἡγούμενον.* 1 Macch. 14, 16) sowie des neuen Testaments (Matth. 2, 6. vgl. Mich. 5, 1 = מוֹשֵׁל; act. 7, 10; 15, 22; Luc. 22, 26) den Beweis geführt, dass die *ἡγ.* seien ceux, qui conduisent, ceux, qui dirigent, aber — fügen wir nach Luc. 22, 26 hinzu — die führen in ganz ausgezeichnetem Sinne. Vergl. Wrede S. 10, A. 2, woselbst eine kurze Widerlegung der Harnackschen Hypothese und S. 16: *προηγούμενοι = ἐπίσκοποι* und *διάκονοι.*

[1]) Vgl. Wrede, S. 20, will nur „eine — wie immer zu fassende — Parallele zu dem alttestamentlichen Kultuspersonal gestellt“ wissen; dageg. Hilgenfeld, in Zeitschrift für wissensch. Theol. 1886, S. 18; neutest. Harnack, Irenäusfragm., S. 70 f.

[2]) 41, 4; 40, 1; 43, 1 ff. *ἱερωσύνη* 43, 2 = *ἐπισκοπή* 44, 1.

[3]) 40, 1 ff.; 43, 4 s; 42, 1 ff.; 43, 1 ff.; vgl. Renz, Opfercharakter S. 216; 43, 6—44, 1. 2; vgl. 4, 12; 51, 3. 4.

[4]) Vgl. *λειτουργίαι, προσφερεῖν, λειτουργοί* 40; 41; 43 und *προσφέρειν* bezw. *προσφοραί, δῶρα προσφέρειν, λειτουργεῖν καὶ ἱερατεύειν* 43, 4; 40, 4; 44, 3; *Λειτουργία* in 44. S. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Canons III, S. 249.

[5]) *Λαϊκός ἀνὴρ τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδοται* 40, 4 und *συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης* 44, bezw. 42, 4 *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι τῶν μελλόντων πιστεύειν.* Bei Clemens tritt uns zuerst in der christlichen Literatur das Wort *λαϊκός* entgegen 40, 4, welches — wegen der Gegenüberstellung mit den übrigen Liturgen des alten Bundes (vgl. 41, 2) — die Stellung des Volkes beim Opfer bezeichnen muss und zwar als Analogie mit dem Volke des neuen Bundes. (Vgl. c. 59, 4: *ἡμεῖς λαός σου.* Siehe Seyerlen, Zeitschrift für prakt. Theol. 1887, S. 205; Kraus, Realencykl. II, S. 216, Col. 2).

Clem. Homil. epist. c. 5; Clem. Alex. strom. III, 12). Andererseits aber lässt die ausdrücklich hervorgehobene Beziehung (durch *οὖν* 40, 1) der ganzen Gedankenreihe von Cap. 40 ff. auf das in c. 37, 1 ff. gezeichnete Bild des Kriegsheeres in seiner Gliederung und Ordnung, welche selbst wieder die christliche Ordnung veranschaulichen soll, den Gedankenkreis des Verfassers erraten, der ihm eine der alttestamentlichen Scheidung ähnliche Abstufung vor Augen hält.[1]) Zu unverkennbar ist die Zusammenstellung der unter dem Befehl des obersten Kriegsherrn geregelten Ordnung[2]) der Armee mit der kirchlichen[3]) und mosaischen[4]) Verfassung zugleich, während durch das *ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*[5]) die ausdrückliche Verbindung mit c. 37, 3 wieder hervorgehoben und die eigentliche Endabsicht des Ganzen, als auf die Darlegung der christlichen Ordnung gerichtet, geoffenbart ist. Ausserdem, was will die Anführung der ganzen mosaischen Ordnung, als darauf hinweisen, dass auch im christlichen Gesetz jeder an den ihm zugewiesenen Platz gehört, besonders innerhalb der Hierarchie.

Aber worin besteht diese Gliederung?

Sobkowski[6]) sieht „drei hierarchische Stufen: den Apostolat, den Presbyterat und den Diakonat.“[7]) Wohl nennt Clemens *ἐπίσκοποι, διάκονοι* (42, 4) und *πρεσβύτεροι*, aber ob er die letzteren von ersteren scharf geschieden

---

[1]) 40, 5: *τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσὶν καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται, καὶ λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδοται.* Vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, VII, S. 201: „es liegt dies ganz im Geiste des Clemens, wie er überall aus den alttestam. Büchern beweist“.

[2]) *Εὐτάκτως* 37, 2. 3.

[3]) 37, 1; durch *ἡμᾶς* in 39, 1 ist ausdrücklich die Beziehung gewahrt.

[4]) 40, 1: *πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν ὅσα ὁ Δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους.*

[5]) 41, 1: *Ἕπαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω Θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι* — 37, 3: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.*

[6]) Episkopat und Presbyterat, S. 61.

[7]) Vgl. Zöckler, a. a. O., S. 38.

hat, ist schwer aus dem Schreiben zu erkennen — ein weiterer Beweis für die Ursprünglichkeit des Briefes, der sicher vor Ignatius verfasst sein muss. Clemens betont die dreifache Gliederung im mosaischen Gesetz 40, 4; soll sie nicht auch eine dreifache in der höheren Gnosis sein? Wenn das Opfer, die Liturgie des alten Bundes vom erhabeneren Cultus abgelöst ist,[1]) wenn die *ἱερωσύνη*, d. h. die Gesamtheit des in Hoherpriester und einfache *ἱερεῖς* abgestuften Priestertums — nach 43, 2 und 41, 1 der *ἐπισκοπή* des neuen Gesetzes entspricht, soll dann nicht derselbe Clemens, der dieses lehrt, auch die Träger des Amtes entsprechend gegliedert wissen? Wenn daher Clemens so scharf hervorhebt, dass unter Moses und Aaron der Hohepriester sich von den Priestern und Leviten unterschied, so liegt der Gedanke nahe, dass er auch im neuen Bunde einen dreifachen Unterschied zwischen dem Cultuspersonal angenommen habe. Dazu kommt das mit so eigentümlichem Nachdruck immer wiederholte *ἴδιος* (40, 4),[2]) als dessen Schlussfolgerung die Mahnung erscheint, dass bei uns jeder nach der eigenen Stellung *(ἴδιον τάγμα)*[3]) beim Gottesdienst mitwirken solle. Es ist daher natürlich anzunehmen, dass Clemens ebensolche Abstufungen *(τάγματα)* wie im alten Testament bei uns voraussetzt.[4]) Welches ist

---

[1]) Ob die Leseart in 41, 1 *εὐαρεστείτω* (Funk, Ed. Rom.) oder *εὐχαριστείτω* (cod. Alex.) lautet, dürfte am Sinne nichts ändern: es ist in beiden Fällen vom Verhalten bei der Liturgie, d. h. beim Opfer die Rede (vgl. Knopf, S. 128 n. 15. Harnack, Texte und Untersuch. II, 5, S. 26 u. apostol. Constit. bei Harnack angeführt: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ ἀρεσκείτω τῷ Θεῷ;* vgl. Cl. c. 62, 2, wo die gleiche Form *εὐαρεστεῖν* für *εὐχαριστεῖν* von Knopf (S. 147 n. 1) eingesetzt ist). Doch scheint uns die Leseart *εὐχαριστεῖν* für 41, 1 beglaubigter zu sein — weil in der ältesten Handschrift — während sie in 62, 2 nur cod. Const. aufweist; vgl. Wrede, S. 45; dass *εὐχαριστεῖν* für die Opferfeier gebraucht wurde, beweist schon Did. 9, 1 ss., 10, 1 ss. Ignat. Philad. 4; Eph. 13, 1; Smyrn., 7, 1; 8, 1; Justin Apol. I c. 66.

[2]) Clemens hat also die Absicht, dies nachdrücklich zu betonen.

[3]) 41, 1.

[4]) Vergl. 40, 1, welches zum Vornhinein die ganze Schilderung des 40. Capitels auf das christliche Gebiet überträgt *(πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν)*.

nun der dem mosaischen ἀρχιερεύς gegenübergestellte Vorsteher im neuen Bunde?

Christus wird zwar einmal der ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν[1]) genannt; aber schon Wrede[2]) gibt zu, dass in 40, 5 der Heiland nicht gemeint sein kann; denn hier ist von Beschränkung des Hohepriesters und der beständigen Abhängigkeit desselben von Gottes Gesetz die Rede; es werden menschliche Verhältnisse durch das (ἴδιος) auch beim ἀρχιερεύς zusammengestellt[3]): Christus aber ist Hoherpriester in noch erhabenerem Sinne, er heiligt unsichtbar unsere „Gaben" und stützt die menschliche Schwäche (36, 1). Seine Macht ist unbeschränkt als „Hoherpriester unserer Seelen." (64; 61, 3.) Ihm stehen nun diejenigen gegenüber, welche auf Erden bestellt sind, die Gaben darzubringen. Das sind aber vor allem nach 44, 4. 5 die πρεσβύτεροι. Es befinden sich deren mehrere in einer Gemeinde, wie für Corinth wenigstens die Voraussetzung ist.[4]) Sie dienen nicht nur beim Opfer, sondern sie sind als Opferer selbst dabei thätig.[5]) Insofern müssen sie sich von den διάκονοι unterscheiden,[6]) welche nach 42, 4 die Apostel für die Gemeinden eingesetzt haben, und deren Name schon auf den Beruf zur Dienstleistung hinweist, abgesehen von der Übereinstimmung des Ausdrucks mit der Bezeichnung für den Dienst der Leviten im alten Testamente.[7])

---

[1]) 36, 1. Vgl. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1886, S. 18.

[2]) S. 41. Wrede's Beweis hiefür erscheint uns ungenügend; es kommt nicht auf das Bild des „alttestamentlichen Hohenpriesters" an, welches Clemens gewiss nicht auf Christus bezieht, sondern auf die Idee, welche darin zum Ausdruck kommt, und dass darin Christus nicht eingeschlossen ist, glauben wir im Text zu zeigen.

[3]) Die πλείων γνῶσις 41, 4 ist, so hoch sie über dem alten Bunde steht, doch noch auf der Erde (42, 3).

[4]) Vgl. 44, 6; 44, 3. 4.

[5]) 44, 4.

[6]) Vergl. Achelis, in Stud. u. Kritik., 1889, S. 7 ff., der meint, Clemens mache keinen Unterschied zwischen ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι hinsichtlich der Würde (S. 44). Einen Beweis hiefür suchen wir bei Ach. allerdings vergebens. Der Unterschied wird doch schon durch die Namen ausgedrückt.

[7]) 40, 4: καὶ λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται. Belser, S. 44 f., findet es mit Recht „unbegreiflich, wenn selbst ansehnliche Gelehrte

Aber auch bezüglich des Unterschiedes vom Presbyter und ἐπίσκοποι sei noch gestattet, auf ein paar beachtenswerte Gedanken hinzuweisen. Man betont den Zusammenhang der πρεσβύτεροι mit der ἐπισκοπή, deren Träger sie sind (44, 1. 4). Allein gerade dieser Zusammenhang führt auf die Vermutung, dass Clemens doch einen Grund gehabt haben muss, weshalb er den Namen ἐπίσκοποι bei den Opfern des Aufstandes vermeidet. Wären ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι in jeder Beziehung gleich, so wäre der plötzliche Wechsel im Ausdruck durchaus unerklärlich, ja sogar widersinnig. Man beachte, dass Clemens vorher[1]) nur von der Einsetzung von „Episkopen und Diakonen" gesprochen, dass die Handlungsweise der Apostel in Anordnung der Nachfolge sich auf ihre „vollkommene Einsicht" in den bevorstehenden Streit um die ἐπισκοπή (44, 1) gründete — wenn nun das Wort „Presbyter" genau inhaltlich dem Ausdruck ἐπίσκοποι entspräche, weshalb nennt Clemens jene nicht ἐπίσκοποι? Alles ist darauf vorbereitet. Der ganze Beweis geht dahin: die „Bischöfe" sind von den Aposteln bestellt, also ist es Unrecht, diejenigen abzusetzen, welche „Bischöfe" sind. Statt dessen setzt Clemens auf einmal ein ganz anderes Wort ein, und der weitere Gang des Briefes belehrt uns, dass dies keineswegs nur geschehen ist, um im Ausdruck einen Wechsel zu bringen; vielmehr kehrt ständig nur mehr die Bezeichnung πρεσβύτεροι[2]) für die vom Aufstande Betroffenen wieder. Und doch führt Clemens sie ausdrücklich auf die apostolische Einsetzung bezw. Nachfolge und zwar auf das Amt der bestellten „Erstlinge (ἐπισκοπή 44, 1; vgl. 42, 4.) zurück![3]) Muss das nicht in einer ganz besonderen Absicht des Ver-

zwar offen aussprechen, dass sie in den Presbytern und Diakonen (sc. bei Clemens) die Antitypen der alttestamentlichen Priester und Leviten erkennen, nicht aber in dem monarchischen Bischof ein christliches Gegenstück für den alttestamentlichen Hohenpriester".

[1]) 42, 4.

[2]) Vgl. 44, 4; 47, 6; 54, 2; 57, 1. 2.

[3]) Κατέστησαν τοὺς προειρημένους (44, 2); κατασταθέντας οὖν ὑπ᾽ ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν . . οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι. vgl. 44, 4 ἀποβ. τῆς ἐπισκοπῆς.

fassers seinen Grund haben? Er will eine bestimmte Gruppe unter den corinthischen Kirchenvorstehern herausheben, und weil diese ein besonderes Merkmal haben, so nennt er sie auch nicht *ἐπίσκοποι*. Aber er heisst ihr Amt doch die *ἐπισκοπή*?[1]) Gewiss, aber warum nennt er dann die Träger dieses Amtes nicht *ἐπίσκοποι*, und zwar im ganzen Briefe nicht mehr? Die Gegner der katholischen Kirchenverfassung haben noch keine Antwort auf diese Frage gegeben.[2]) Der Wechsel im Ausdruck deutet die Verschiedenheit von Presbytern und Episkopen ebenso an, wie der Zusammenhang mit *ἐπισκοπή* verbietet, beide voneinander zu trennen. Von der grösseren Brauchbarkeit des Wortes *ἐπίσκοποι* zur „Funktionsbezeichnung,"[3]) wie sie gerade hier stattzufinden hätte, war ohnehin schon die Rede; aber der Ausdruck *δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς* in Verbindung mit der „Funktion" des Gabendarbringens legt dies neuerdings sehr nahe.[4]) *Ἐπίσκοπος* entspricht mehr dem Amte eines „Vorstehers"-Aufsehers der Gemeinde, wie das allgemeine Wort *πρεσβύτερος*. Wenn übrigens wegen des „Zusammenhangs mit *ἐπισκοπή*" die vollständige Gleichheit von *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* erschlossen werden könnte, so könnte man ebenso die Hypothese von Achelis[5]) daraus folgern, dass *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* dasselbe seien. Denn auch die Einsetzung der *διάκονοι* wird mit „der Voraussicht des Streites um die *ἐπισκοπή*" in Verbindung gebracht.[6]) Vielmehr scheint uns

[1]) *Οὐ δικαίως . . v. 4: ἐὰν τοὺς ὁσίως . . . προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν* 44, 4. Wrede hat Recht, wenn er *ἐπισκοπῆς* nicht auf *προσφέρειν τὰ δῶρα*, sondern auf *ἀποβάλωμεν* von Clemens bezogen wissen will. Aber in der Sache wird dadurch kein Unterschied herbeigeführt (Wrede, S. 18, A. 3). Denn ist das Amt der *πρεσβύτεροι* die *ἐπισκοπή*, dann sind auch die Gaben, welche jene darbringen in Kraft ihres Amtes (v. 3), die Gaben der *ἐπισκοπή*.

[2]) Vergl. Loening, Gemeindeverf., S. 47 ff., vom unabhängigen Bestehen zweier Gemeindeordnungen — Episkopen und Presbyter. Courtois, L'Epître de Clément de Rome, p. 23 ff.

[3]) Weizsäcker, S. 620. Sohm, S. 95. Gregg, a. a. O.

[4]) 44, 4.

[5]) Siehe oben.

[6]) 44, 2: *διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν* (v. 1 schildert diese Ursache: *ἔγνωσαν ὅτι ἔρις ἔσται περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς*) *κατέστησαν τοὺς προειρημένους* etc.; die ‚*προειρημένοι*' sind aber die *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* 42, 4. 5.

gerade letzterer Umstand die Lösung der Frage zu bieten. Ἐπισκοπή bezeichnet das geistliche Amt in seinem ganzen Umfang, den Inbegriff der geistlichen Obergewalt in der Gemeinde — sowohl in Bezug auf Aufsicht als auch in Bezug auf die Darbringung der Gaben, gleichwie das entsprechende Wort ἱερωσύνη (43, 2), womit die ἐπισκοπή verglichen wird, nach der Absicht des hl. Clemens den Inbegriff der priesterlichen Gewalt im Gegensatz zum Volk einerseits und den Leviten andererseits enthält, deren Träger von Gott auserwählt sind εἰς τὸ ἱερατεύειν καὶ λειτουργεῖν αὐτῷ, d. h. sei es als Hoherpriester (Aaron), oder sei es als gewöhnlicher ἱερεῖς (Familie des Aaron).[1] Clemens will sagen: damit kein Streit entstehe, wer diese Gewalt (ἐπιςκοπή 44, 1) inne habe, setzten die Apostel die einen zu Trägern dieser Gewalt (ἐπίσκοποι 42, 4), die andern zu ihren Gehilfen, zur Dienstleistung bei Ausübung der Gewalt (διάκονοι) ein.

Gleichwie daher der Ausdruck ἡγούμενοι die Träger der geistlichen Autorität im Allgemeinen umfasst (s. o.), so bezeichnet auch das Wort ἐπίσκοποι die Inhaber der von den Aposteln fortgepflanzten geistlichen Gewalt, ohne dass zunächst eine Gliederung innerhalb dieser Gewalt angege-

---

[1]) Ob Harnacks neueste Erklärung des ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου auf das Priestertum oder auf Gott bezogen wird, ist für unseren Zweck gleichgiltig (vergl. Irenäusfragm., S. 70 ff.). Übrigens erscheint es sehr bedenklich, die Stelle auf das Priestertum zu deuten. Harnack hat übersehen, dass c. 45 einen ganz ähnlichen Schluss mit Doxologie besitzt τῶν . . λατρευόντων τῷ παναρέτῳ ὀνόματι αὐτοῦ ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Daraus können wir entnehmen, dass Clemens mit δοξάζειν ὄνομα den Namen Gottes versteht, dem allein die δόξα gebührt, vergl. 43, 4: εἰς τὸ ἱερατεύειν καὶ λειτουργεῖν αὐτῷ = Zweck des Priestertums. Offenbar aber will Cl. letzteren auch in v. 6 mit εἰς τὸ δοξάζειν τὸ ὄνομα hervorheben, nachdem er das Verfahren des Moses zur Erhaltung des Priesterstandes geschildert. Daher braucht man um Harnacks Hypothese willen die Doxologie in 43, 6 und mit derselben die anderen nicht in Frage zu stellen. Man bedenke auch, dass die Handlungsweise des Moses nicht an sich darauf abzielt, das Priestertum Aarons zu verherrlichen (δοξάζειν), sondern einfach sicher zu stellen und auf göttliches Recht zu gründen, damit durch dasselbe die würdige Verherrlichung Gottes besorgt werde (Ehrhard, vergl. S. 73).

ben wäre. Die absichtliche Vermeidung des Ausdrucks bei den Opfern des Aufstandes weist jedoch darauf hin, dass, wie unter dem Gattungsbegriff ἡγούμενοι, unter dem Worte ἐπίσκοποι eine besondere Art von Amtsträgern πρεσβύτεροι eingegliedert sei, für die weder die Bezeichnung ἐπίσκοποι noch διάκονοι vollständig entspreche. Wenn aber das zugegeben wird, dann folgt auch notwendig, dass das Gattungswort ἐπίσκοποι noch wenigstens eine andere Klasse von Amtsträgern neben den πρεσβύτεροι einschliesse.[1]) Clemens nennt dieselbe nicht. Aus dem Vergleich mit der alttestamentlichen Ordnung aber können wir entnehmen, dass, wie die ἱερωσύνη des Moses das Hohepriestertum des Aaron nebst den ἱερεῖς umfasste, so die ἐπισκοπή die πρεσβύτεροι als einheitliches Ganze, d. h. mit einer leitenden Kraft an der Spitze voraussetzt.

Einen anderen Anhaltspunkt bietet uns das Wort ἐπισκοπή in der Einzahl. Vorher, als von der Verkündigung des Evangeliums berichtet wurde, sprach der Verfasser von ἐπίσκοποι, welche die Apostel bestellten; jetzt, da er auf die corinthischen Verhältnisse übergeht, kennt er keine ἐπισκοπαί — obgleich er bei der Häufung der Dienstleistungen vorher nur von διακονίαι (40, 4) gesprochen hat, also den Gedanken an die Mehrzahl wohl erwogen haben musste. Die Juden hatten ihre Opfer nur in Jerusalem (41, 2); dort verrichten die Liturgen ihren Dienst unter Aufsicht (μωμοσκοπηθέν) des ἀρχιερεύς; darum gibt es auch nur eine ἱερωσύνη (43, 2)[2]). In der christlichen Ordnung ist nur eine ἐπισκοπή an einem bestimmten Orte, welche die anderen Dienste umfasst; daher liegt es auch nahe, an nur einen obersten Leiter dieser ἐπισκοπή zu denken als Inhaber der einen ἐπισκοπή, unter dem die übrigen Liturgen — Diakonen und Presbyter stehen, mag er nun ἐπίσκοπος oder anders geheissen haben.[3]) Zu der gleichen Annahme führt

---

[1]) Vergl. Dunin-Borkowski, S. J., in den Laacher Stimmen, 1901, S. 78.

[2]) Noch mehr gilt dies in der oben bezeichneten Hypothese Harnacks.

[3]) Ἐπίσκοπος im Singular scheint vermieden worden zu sein. Es wird von Clemens in Anwendung auf Gott gebraucht (59, 3).

das Bild des menschlichen Leibes, welches Clemens auf die Gesamtkirche, sowie die einzelne Gemeinde anwendet.[1] Das „Haupt" dieses Leibes ist nach Clemens nicht Christus als solcher — wiewohl alle innere Kraft von ihm ausgeht — denn der Verfasser redet von einem Haupte, das nicht etwa unsichtbar, sondern in der gleichen Ordnung der Dinge den übrigen Gliedern vor — und entgegengesetzt ist, und das trotzdem nicht alles selbst leisten kann — wie Christus es vermöchte (vgl. 36, 1), es bedarf ja der Füsse z. B. um seine Befehle auszuführen,[2] gleichwie der Feldherr die Unterbefehlshaber nötig hat, um das ganze Heer in Ordnung zu halten und nach einheitlichem Plane zu leiten.[3]

Noch ein anderer Gedanke führt auf die Annahme einer hierarchischen Gliederung auch innerhalb der *ἐπίσκοποι* unter einem hervorragenden Hauptleiter der geistlichen Gewalt. Um denselben zu würdigen, müssen wir die Verrichtungen der im Clemensbrief genannten Amtsträger betrachten. Es sind diese teils gemeinsam, teils den einzelnen Amtsstufen eigentümlich. Wer möchte leugnen, dass die Vollmacht zu predigen, den Episkopen und Diakonen sowie — weil zur *ἐπισκοπή* durch die Bestimmung der Apostel gehörig — den Presbytern gemeinsam war,[4] mit dem Unterschied, dass die Episkopen, im weiten Sinn gefasst, das Überwachungsrecht — *ἐπισκοπεῖν* = aufsehen[5] — besassen. Ausserdem führt die zum Erweis der göttlichen Bestimmung der Amtsträger angeführte Prophezeiung aus Is. 60, 17 in der Fassung bei Clemens ausdrücklich die *πίστις* als Eigenschaft der Diakonen an.[6]

---

[1]) Vgl. 38, 1 u. 37, 5.

[2]) 37, 5: *Ἡ κεφαλὴ δίχα τῶν ποδῶν οὐδέν ἐστιν, οὕτως οὐδὲ οἱ πόδες δίχα τῆς κεφαλῆς.*

[3]) 37, 2. 3.

[4]) 42, 4: *τῶν μελλόντων πιστεύειν.* Wie sollten aber die Leute glauben ohne Prediger? vgl. 42, 2. 3; Rom. 10, 14; s. Sprinzl, S. 59.

[5]) Der Name ist doch nicht von Anfang an blosser Titel, sondern entsprach der Eigenschaft, welche er ausdrücken sollte; siehe oben.

[6]) 42, 5: *καταστήσω τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.*

Sie sollen also das besitzen, was durch ihre Vermittlung den Menschen zufliessen soll — den Glauben. Es scheint daher die Verkündigung des Glaubens als Hauptzweck der Diakone dargestellt.

Bei den „Presbytern“ wird der „Dienst des Volkes“ (= die Vermittlung der Gnade) und die „Darbringung der Gaben“ als Hauptthätigkeit vor Augen geführt;[1]) es ist dabei sehr lehrreich für jene Zeit, dass der „Dienst am Worte“[2]) keineswegs mehr besonders hervorgehoben wird, obwohl die Predigt der Stein des Anstosses zum Aufruhr gewesen sein muss und vorher so eindringlich die Bedeutung der apostolischen Lehrverkündigung geschildert worden war.[3]) Denn nicht unbefugtes „Darbringen der Gaben“, sondern prahlerische Rede, hochmütiges Pochen auf gewandten Stil, auf die bessere Auffassung der Glaubenswahrheiten tadelt Clemens bei den Rädelsführern des Aufstandes.[4]) Wenn aber durch jene Eigenschaften die Menge[5]) dank ihres hellenischen Charakters gewonnen und zur Erbitterung gegen die *ἔνιοι πρεσβύτεροι* aufgereizt war,[6]) so folgt daraus, dass letztere die Fähigkeit nicht besessen hatten, durch geistvolle Rede und Zungenfertigkeit das

---

[1]) Darum steht den Presbytern vor allem die Spendung der Gnadenmittel zu, wenn auch Clemens davon nichts ausdrücklich nennt (ausser dem liturgischen Gebete); vergl. der *κανὼν τῆς ὑποταγῆς* der Ehe, deren Liebe und Treue in Christo (1, 2), deren Zweck die Erziehung in Christo sein muss 21, 8; 1, 3; 21, 6, vergl. Ignat. ad Polyc. 5, 2; Paul. 1 Cor. 7, 1 ff.; Clemens 44, 3: *λειτουργήσαντες ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χρ.* vergl. 8, 1: *λειτουργοὶ τῆς χάριτος.* 44, 4; ebenso die *„παλιγγενεσία‘* der Welt in der Predigt des Noe (9, 4), welche später von Justin Apol. I, c. 61 als Typus der Taufe angesehen wurde und auch bei Clem. an Joh. 3, 3. 5 erinnert.

[2]) Vergl. Wieseler, theol. Jahrbuch, 1877, S. 381: „Männer am Worte“ haben die Apostel bestellt, sonst nichts; die neutest. Aufl. der prot. Realenc. VII, S. 6 (Art. Gottesdienst) lässt zur „Selbsterbauung der Gemeinde durch Wort“ auch die durch „Sakrament“ zu.

[3]) Siehe Winkler, Traditionsbegriff des Urchristentums S. 29.

[4]) 48, 5; 57, 2; 47, 6; vgl. 44, 6; 47, 5; 48, 6; 38, 2; 39, 1; 21, 5; 30, 2. 3; 16, 1; 14, 1; 13, 1; 3, 4 ff.; 1, 1; 23, 2.

[5]) 54, 2.

[6]) Vergl. Rohr, in Tüb., bibl. Studien IV, S. 3.

Volk für sich günstig zu stimmen; diesen Mangel mussten sie aber doch zuvor gelegentlich der Predigt gezeigt haben. Dem gegenüber will Clemens offenbar einschärfen, dass man über den persönlichen Eigenschaften die gottverliehene Würde nicht vergessen dürfe. Weit entfernt auf den „kultischen"[1]) Charakter der Wirren hinzudeuten, scheint uns vielmehr Clemens die Aufmerksamkeit von den Ursachen des Streites ablenken zu wollen, um durch Hervorhebung der gottverliehenen Würde der Presbyter ihr Ansehen nicht so fast auf natürliches Talent, sondern ganz auf den Glauben zu gründen. Alle Anhaltspunkte, die ihm der Glaube an die Hand bot, hat der Verfasser deshalb benützt, um seinen Zweck zu fördern.

Aber eines Umstandes scheint Clemens bei den Presbytern ganz zu vergessen und doch hätte er ihn erwähnen müssen, wenn er die Würde derselben von ihm berührt geglaubt hätte: es ist die Gewalt, ihre apostolische Sendung und Vollmacht auch andern zu übertragen. Sie selbst haben ihre Gewalt von den Aposteln oder andern *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* empfangen.[2]) Aber nur dieses Verhältnis zur apostolischen Sendung, verbunden mit der Gewalt, die Liturgie dem Volke zu leisten und die Gaben darzubringen, hebt Clemens zum Erweis der erhabenen Stellung der Presbyter über der Gemeinde hervor. Von einer Gewalt der Vererbung jener Sendung auf andere erwähnt Clemens bei den vom Aufstand Betroffenen nichts — und doch nennt er die Männer *ἐλλόγιμοι* im ausgezeichneten Sinne (‚*a quidusdam uiris ornatis*' hat cod. Lat.). Dieselben werden ausdrücklich der übrigen gesamten Kirche entgegengesetzt (‚*consentiente æcclesia omne*') als diejenigen, welche jene Fülle der apostolischen Gewalt besitzen; er hat also eine hohe Meinung davon gehabt und die Inhaber derselben für besonders ausgezeichnet angesehen. Können wir annehmen, dass Clemens bei seinen Schützlingen diese vorzügliche Macht, von der ja der Fortbestand des Priesteramtes und der

[1]) Vgl. Wrede; siehe frühere Bemerkungen.

[2]) 44, 3.

Kirche selbst abhing, mit Stillschweigen übergangen hätte? Er betont die Fortdauer des Priestertums in seinen Trägern auch nach dem Tode,[1]) aber von einer Fortpflanzung der Gewalt des Presbyters, von diesem unmittelbar auf andere, gleich dem Lichte, das sich am Lichte entzündet, sagt Clemens nichts. Um so schärfer hebt er die Abstammung der priesterlichen Gewalt von den Aposteln oder „andern ausgezeichneten Männern" hervor, er stellt sie also diesen andern gegenüber. Welches waren aber diese *ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες*? Sie gehörten nicht zum Volke, da sie der *συνευδοκησάσα ἐκκλησία* gegenübergestellt werden; sie müssen also selbst „eingesetzt" sein *(καταστα͵θέντες)*, sonst würden sie sich vom Volke nicht unterscheiden und könnten auch andere nicht einsetzen. Sie müssen ferner die Sendung von den Aposteln empfangen haben, da es keine andere Bestellung zu geistlichen Amtsträgern gibt, als diejenige, welche sich auf die Apostel zurückleitet.[2]) Die Männer aber, auf welche die Jünger des Herrn ihre Sendung übertrugen, waren die Bischöfe und Diakone.[3]) Also muss sich von solchen auch die Vollmacht ableiten. Es ist jedoch unstatthaft, an die Diakone zu denken, deren Name schon besagt, dass von ihnen keine Gewalt ausgehen kann, die zu höheren Amtsverrichtungen befähigt, als sie selbst *(διακονία)* zu vollziehen haben;[4]) ausserdem scheint Clemens eine besondere Einzelgattung der Kirchenvorsteher im Auge zu haben, die eben vor den übrigen ausgezeichnet *(ἐλλόγιμοι)* sind.[5]) Wir sehen daher, dass nach Clemens unter den *ἐπίσκοποι* besondere Männer gewesen sein müssen — mögen sie nun

[1]) 44, 5 — also schon die Spur der Lehre vom unauslöschlichen priesterlichen Charakter.

[2]) 44, 1 ff. Vgl. hist. pol. Blätter, 128. Jahrg. 1901, S. 738, „erprobte Männer". Selbst Pfleiderer (Urchristentum, S. 654) gibt diese „Neigung" bei Cl. zum kath. Successionsbegriff der Bischöfe zu.

[3]) 42, 4.

[4]) Sie haben nur zu „dienen", nichts selbständig zu vollziehen (s. Pastor Herm. Mand. 12, 3; Sim. 10, 24), während die Presbyter (44, 4: *προσφέρειν τὰ δῶρα*) nur abhängig von der Bestellung durch die Apostel oder *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* (44, 3) sind.

[5]) Wrede, S. 22 rechnet sie zu den „dunklen Ehrenmännern"; vgl. a. a. O., A. 4. Literatur.

geheissen haben wie immer, welche jene Macht besassen, die die Fülle geistlicher Amtsgewalt auf Erden darstellt, wenn auch die ausserordentlichen Gnadengaben der für die ganze Welt gesandten Apostel darin nicht eingeschlossen sind[1]) und die jene Amtsgewalt nicht nur besitzen, sondern auch übertragen können, um dieselbe mit der Kirche und deren unverfälschten Lehre bis zur ‚Ankunft des Reiches Gottes' fortzuerhalten.

Ob einer oder mehrere solcher Männer in Corinth waren, spricht Clemens nicht aus. Die Gewalt aber bestand unleugbar; denn verschiedene Presbyter hatten ja dadurch ihre eigene Vollmacht erlangt, ohne diese selbst weiter fortpflanzen zu können. Das Wort *ἐπισκοπή*, wie wir es im vorausgehenden gewürdigt, scheint aber — wie bereits bemerkt — für Corinth nicht viel mehr als einen Träger jener Vollgewalt zuzulassen, in dessen Macht die der Presbyter wurzelhaft eingeschlossen ist.[2]) Wie die Mitteilung dieser priesterlichen Gewalt und auch der Kraft lebendiger Fortpflanzung derselben vor sich ging,[3]) spricht

[1]) Vgl. 42, 4: *κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες . . καθίσταvον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.* Siehe Michiels, L'origine de l'Episcopat S. 173 ff., bes. S. 187—199. Vgl. den Unterschied zwischen *δοκιμάσαντες πνεύματι* 42, 4 und dem ‚*δεδοκιμασμένοι*' bei den Männern der „zweiten Generation" (Harnack, Irenäusfragm., S. 70); bei letzteren scheint das *δοκιμάζειν* nicht mehr durch den „Geist", sondern durch Prüfung des Lebenswandels (44, 3) zu geschehen, wobei auch die Gemeinde um ihre Zustimmung gefragt wurde.

[2]) Daher war es nicht notwendig, die Presbyter bei der Darlegung der Handlungsweise der Apostel (42, 4) eigens zu nennen. Ebenso ist es überflüssig, nach dem Verbleib des corinthischen Bischofes während jener Wirren zu fragen. (S. Döllinger, Christentum und Kirche, S. 312; vergl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche, S. 404 f.; Thiersch, die Kirche im apost. Zeitalter, S. 366; Winterstein, das Episcopat, S. 30 f.; Bunsen, Ignatius, S. 103 f.; Sobkowski, Episcopat, S. 58—61). Denn als Haupt des Presbyteriums hatte er jedenfalls Partei für die bedrängten Glieder desselben ergriffen. Darum betrachtet der Clemensbrief jene Presbyter beständig als in sich geschlossene Einheit (vgl. bes. 1, 1; 54; 56; 57; 59; 47, 6).

[3]) „Weihe" nennt dies selbst Ewald, a. a. O., S. 308, „Ordination" Sohm, K. R., S. 140. Richter, Kirchenrecht, 8. Auflage, S. 27 hält „die feierliche Handauflegung" und Fürbitte für das „äussere Zeichen" der Übertragung.

Clemens nicht aus — und doch wäre gerade dies das Wichtigste gewesen, hätte er eine neue Verfassung in der Kirche einführen wollen. Was half den Corinthern die neue Ordnung, wenn sie nicht wussten, wie dieselbe durchzuführen war! — Clemens muss von etwas längst Bekanntem sprechen, seine Lehre muss auf apostolischer Überlieferung ruhen.

Aus dem Gesagten ergeben sich zwei wichtige Schlussfolgerungen: die erste bezieht sich auf den Anteil der Presbyter an der Busse. Wir haben dieselben als *Λειτουργοὶ τῆς χάριτος* in höherem Sinne als die Propheten des alten Bundes kennen gelernt, d. h. während letztere die Gnade nur verkündigten,[1]) sind es die Presbyter, welche die durch Christus erworbene Gnade den Menschen mitzuteilen haben.[2]) Nun ist es das Bestreben des hl. Clemens, die Corinther wieder mit Gott zu versöhnen und sie in Besitz der Gnade zu bringen, welche sie durch ihre schwere Schuld verloren haben. Wir kennen auch die Erfordernisse zur Erlangung der Rechtfertigung, wie sie im Clemensbrief ausgedrückt sind, und wissen, dass darunter vor allem auch der Vorsatz sein muss, den Willen Gottes zu erfüllen und damit auch das zu thun, was Gott zu jenem Zwecke etwa noch verordnet hat. Clemens führt nun eine solche Bedingung Gottes an. Der Herr bedarf nichts als einer Leistung von seiten des Sünders: des demütigen Bekenntnisses der Schuld.[3]) Mit *ἐξομολογεῖσθαι* ist nicht etwa nur ein Lob Gottes gemeint. Man möchte letzteres aus dem in den folgenden Versen 2. 3 angeführten ps. 68, 31. 32. 33 bezw. 49, 14 schliessen.[4]) Aber der in Vers 4 an-

---

[1]) 8, 1.

[2]) Vgl. *λειτουργήσαντας τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ* (44, 3) d. h. sie vermitteln der Herde, was der Hirt (vergl. 59, 4) derselben geben will. Christus ist aber der Hirt unserer Seelen (61, 3: *ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης τῶν ψυχῶν ἡμῶν*; 64; 36, 1) und will uns seine Gnade zuwenden (7, 4); mithin sind die Presbyter Vermittler der Gnade.

[3]) 52, 1: *Ἀπροσδεής, ἀδελφοί, ὁ Δεσπότης ὑπάρχει τῶν ἁπάντων, οὐδὲν οὐδενὸς χρήζει εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ.*

[4]) LXX *αἰνέσω τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ μου μετ᾽ ᾠδῆς, μεγαλυνῶ αὐτὸν ἐν αἰνέσει . καὶ ἀρέσει τῷ Θεῷ ὑπὲρ μόσχον νέον κέρατα ἐκφέροντα καὶ ὁπλάς.* 33) *ἰδέτωσαν πτωχοὶ καὶ εὐφρανθήτωσαν· θυσία γὰρ τῷ Θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον.*

gefügte Psalmvers 50, 19 belehrt uns, dass Clemens in ps. 68, 31 das *αἰνέσω* der LXX absichtlich in ein *ἐξομολογήσομαι τῷ Κυρίῳ*[1]) verwandelt hat, und der Vergleich mit dem vorhergehenden Capitel 51, 3[2]) zeigt die Beziehung des *ἐξομολογεῖσθαι* zum Bekenntnis der begangenen Schuld, welches in der höheren Erkenntnis als notwendig gilt, wenn sich das Herz in der Sünde nicht verhärten soll; ausserdem ist in 51, 1 der Glaube an die Nachlassung der Fehltritte als Einleitung zur folgenden Aufforderung zum *ἐξομολογεῖσθαι* ausdrücklich betont.[3]) Es ist also kein Zweifel, dass Clemens die Notwendigkeit eines „Bekenntnisses" zur Verzeihung der Schuld hier besonders hervorheben will. Welchen Sinn aber sollte diese Mahnung haben, wenn Clemens damit nur ein Bekenntnis vor Gott im Herzenskämmerlein gemeint hätte? Die demütige Erkenntnis und Zerknirschung des Herzens vor dem allwissenden Kenner der geheimsten Gedanken[4]) geht ja diesem „Bekenntnis" schon voraus, und damit das reumütige Eingeständnis der Sünde vor Gott. Was bedarf es da noch einer so eindringlichen Aufforderung zur *ἐξομολόγησις* (52, 1)? Clemens muss hier an Menschen gedacht haben, denen das Bekenntnis abzulegen war, und von diesem Bekenntnis ist die Verzeihung der Sünde von seiten Gottes[5]) abhängig gemacht.[6])

Welches sind aber die Menschen, welche das Bekenntnis anhören sollen? Schon der ganze Ideengang des Briefes weist auf die Presbyter hin. Nicht das Volk als

---

[1]) Cl. 52, 2: *ἐξομολογήσομαι τῷ κυρίῳ, καὶ ἀρέσει αὐτῷ ὑπὲρ μόσχον νέον κέρατα ἐκφέροντα καὶ ὁπλάς* etc.

[2]) *Καλὸν γὰρ ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων ἢ σκληρῦναι τὴν καρδίαν αὐτοῦ, καθὼς ἐσκληρύνθη ἡ καρδία τῶν στασιασάντων πρὸς τὸν θεράποντα τοῦ Θεοῦ Μωϋσῆν;* vgl. Act. 19, 18; Jac. 5, 16; Didach. 14, 1; ep. Barn. 19, 12. Also nicht nur „empfohlen" (Harnack, Irenäusfragm., S. 77), sondern als unerlässliches Rettungsmittel wird die Beicht hier „öffentlich" geboten.

[3]) 51, 1: *Ὅσα οὖν παρεπέσαμεν καὶ ἐποιήσαμεν διά τινας παρεμπτώσεις τοῦ ἀντικειμένου, ἀξιώσωμεν ἀφεθῆναι ἡμῖν.*

[4]) 27, 6.

[5]) 51, 1.

[6]) 52, 1.

solches hat die Gnade mitzuteilen, sondern die Presbyter[1]) im Gegensatz zum Volke, welches seinerseits nur empfängt. Indes gibt uns Clemens auch einen direkten Anhaltspunkt für diese Behauptung. Obgleich er 52, 1 als einzige Forderung Gottes an die Sünder die *ἐξομολόγησις* aufgestellt hat, fügt er c. 57, 1 scheinbar eine neue Bedingung zur Busse[2]) an: „Unterwerft Euch den Priestern und nehmt die Züchtigung zur Rechtfertigung an, die Knie Eueres Herzens beugend.“ [3]) Durch die *μετάνοια* greift Clemens offenbar zurück auf den Gedanken (7, 4), von dem seine ganze Mahnung ausgegangen ist. Hier ist der letzte Schritt zu verstehen, mit welchem der Sünder die durch Christus dargebotene Gnade der *μετάνοια* erreicht, es ist ein Schritt grosser Verdemütigung vor den Priestern; denn es soll ja eine Züchtigung sein, die, freiwillig übernommen *(παιδεύθητε)*, das stolze Herz unter den Gehorsam *(ὑποτάγητε καὶ παιδευθητε)* gegen jene beugen soll. Wie soll man aber dies verstehen, wenn es nicht zusammenfällt mit der *ἐξομολόγησις,* welche doch eben die einzige Forderung Gottes bleiben muss? Wir können daher den Beweis kurz zusammenfassen: Entweder besagt das *παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν* etc. dasselbe wie *ἐξομολογεῖσθαι* oder nicht. Wenn letzteres, dann kann Clemens nicht sagen, dass Gott nur des Bekenntnisses bedarf; denn in Wahrheit verlangt er noch mehr; wenn aber ersteres, dann stehen die Presbyter in Verbindung mit dem Sündenbekenntnis derart, dass ohne sie die Nachlassung der Sünde nicht erfolgt. Dem Priester bekennen ist so viel, wie Gott bekennen, gleichwie dem Priester nachgeben soviel ist, als Gott selber nachgeben.[4])

---

[1]) 43, 3.

[2]) *Εἰς μετάνοιαν* (57, 1) *εἰς* bedeutet hier die Richtung des Zweckes.

[3]) *Ὑμεῖς οὖν οἱ τὴν καταβολὴν τῆς στάσεως ποιήσαντες ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ὑμῶν.* Das *παιδεύθητε* bedeutet gemäss 55, 4 — *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ κύριος παιδεύει. μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται* — vgl. 55, 2. 3. 5, etwas, was uns als Züchtigung erscheint, und zwar, wie es dort (55, 4) als Gegenstand der Prüfung durch Gott hingestellt wird, soll es hier zur Erlangung der Rechtfertigung dienen.

[4]) 56, 1: *εἰς τὸ εἶξαι αὐτοὺς μὴ ἡμῖν ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ Θεοῦ.* vgl. 63, 2.

Ohne die Erfüllung jener Bedingung bleibt die Strafe der Sünde und damit diese selbst bestehen; wer nicht bekennt, läuft ja Gefahr, der Hoffnung auf Christus ewig verloren zu gehen.[1]) Wie dann die Nachlassung der Sünde selbst vor sich ging, spricht der Verfasser nicht aus. Jedenfalls aber bekundet die Sicherheit des Ausdrucks, dass Clemens an Einrichtungen denkt,[2]) die offenbar nicht nur in Rom bestehen, sondern auch in Corinth und der ganzen christlichen Welt.[3])

Eine andere Schlussfolgerung aus dem Gesagten führt uns zur Bestimmung des Charakters der Rädelsführer in der corinthischen Gemeinde. Es muss anerkannt bleiben, dass der Streit kein „Kampf des Enthusiasmus" mit dem „geregelten Amt"[4]) gewesen; denn wie hätte er sich dann in seiner Spitze nur gegen einige (*ἔνιοι* 44, 6) Presbyter gerichtet?[5]) Es ist nicht Unglauben an die göttliche Sendung des Priestertums — nie macht Clemens dies zum

---

[1]) 57, 2: *ἄμεινον γάρ ἐστιν ὑμῖν ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μικροὺς καὶ ἐλλογίμους ὑμᾶς εὑρεθῆναι, ἢ καθ' ὑπεροχὴν δοκοῦντας ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ* — folgen die Drohungen der „Weisheit" gegen die Unbussfertigen v. 3—7.

[2]) Ein öffentlicher Charakter des Schuldbekenntnisses lässt sich aus der Stelle nicht erweisen, da die Verdemütigung vor „der Herde Christi" — *μικροὺς καὶ ἐλλογίμους* (= sittlich erprobt, vgl. 44, 3) *εὑρεθῆναι* — abhängig gemacht ist von dem unmittelbar vorausgehenden *μάθετε ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν*, dies bezieht sich aber auf die infolge wahrer Busse eintretende Lebensbesserung, womit die Demütigung gegenüber den Presbytern sowieso allen kund wird.

[3]) Vgl. Pastor Herm. Mand. IV, 3, 1 ff.; IV, 1; IV, 3, 7, worin man mit Recht ein Zeugnis für das Bestehen einer Bussdisciplin in Rom erblickt (s. Brüll, Hirt d. Hermas, S. 33 ff.; Didach. 4, 14; 14, 1; 10, 6; ep. Barn. 19, 12; vergl. Bickell, in Zeitschr. für kath. Theol. 1877, S. 410 ff. „Zur Geschichte der Beicht im Orient während der ersten vier Jahrhunderte").

[4]) Harnack, Chronologie, II, 2, S. 254; vergl. Brüll, S. 29; dagegen meint selbst Weizsäcker, in Corinth sei ein anderes Lehramt gewesen, als das auf der „Begabung" und dem freien Erbieten beruhende (apost. Zeitalter, S. 621).

[5]) S. Wrede, S. 37. *Καθ' ὑπεροχὴν δοκοῦντες* 57, 2 vgl. 30, 2. 3; 16, 1; 14, 1; 13, 1; 1, 1; 21, 5 u. s. f.; vgl. 48, 5: *ἤτω τις πιστός* = die Gegner hatten Glauben; aber nach V. 6 ist derselbe durch Selbstsucht zurückgedrängt. Auch Brüll, a. a. O., spricht von einem „prinzipiellen" Streit in Corinth.

Vorwurf — sondern Neid, Stolz, Eifersucht (vgl. 3, 4 ff. und oben), welche die Flamme des Aufruhrs entfacht und im Drange der Leidenschaften die Stimme des Glaubens erstickt hatten,[1]) die nun Clemens in so eindringlicher und umsichtiger Weise wieder zur Geltung zu bringen sucht.

Auch war der Streit nicht eine Folge der Erinnerung an vergangene Zeiten, wo die Gemeinde die Herrschaft führte.[2]) Denn wie hätte sonst Clemens seine Verfassung auf die apostolische Überlieferung zurückführen,[3]) wie den Corinthern ihre eigenen Vorsteher, darunter den Apollo als *δεδοκιμασμένος ἀνήρ*,[4]) d. h. als Beispiel der von ihm geschilderten Ordnung vorführen können!

Wenn aber keine Propheten- oder Herrschaftsgelüste der Gemeinde die Ursachen der Wirren waren, wer soll sich dann zuerst gegen die Vorsteher erhoben haben?

Man beachte hier einmal das Wort *πρεσβύτεροι*. Warum hat wohl Clemens, nachdem er die apostolische Sendung der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* so ernst betont, bei der Anwendung auf die corinthischen Verhältnisse die Presbyter hervorgehoben und zwar mit dem unzweideutigen, stets wiederkehrenden Ausdruck *πρεσβύτεροι*, warum spricht er von den Diakonen z. B. kein Wort mehr? Offenbar will er die Presbyter als gesonderten Stand unter den Vorstehern herausgreifen[5]) und sagen: der Streit hat sich gegen das Presbyterium — allerdings mit dessen Haupt an der Spitze[6]) — gerichtet, nicht gegen die Diakone. Wo sind aber die letzteren hingekommen? Clemens wirft den Rädelsführern Aufgeblasenheit des Geistes wegen ihrer Zungenfertigkeit vor;[7]) sie mussten aber doch Gelegenheit gehabt

---

[1]) 46, 7: *εἰς τοσαύτην ἀπόνοιαν ἐρχόμεθα, ὥστε ἐπιλαθέσθαι ἡμᾶς, ὅτι μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων.* vgl. 1, 1: *εἰς τοσοῦτον ἀπονοίας ἐξέκαυσαν, ὥστε . . . τὸ ὄνομα ὑμῶν μεγάλως βλασφημηθῆναι.*

[2]) Weizsäcker, ap. Zeitalter, 620.

[3]) 42, 4: *δοκιμάσαντες πνεύματι κατέστησαν* etc.

[4]) Vergl. Rohr, bibl. Stud., IV, 4, H., S. 34 ff. — auch bei Clemens c. 47, 4.

[5]) S. oben.

[6]) S. oben.

[7]) S. oben.

haben, ihre Eigenschaft dem Volke zu zeigen, und zwar sowohl schon seit längerer Zeit, weil ihre grosse Anhängerschaft auf tief eingewurzelte Bekanntschaft mit den Gliedern der Gemeinde und ungeteilte Anerkennung ihrer Talente hinweist, als auch besonders in der Verkündigung der Glaubenswahrheiten: denn von diesem Gebiete spricht doch der hl. Clemens und darauf bezieht sich auch die Charakterzeichnung der Führer des Aufstandes in cap. 48, 5[1]) (*πιστός, δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν*), welche ganz gleiche Züge aufweist, wie sie in der heiligen Schrift den Diakonen zugewiesen sind. Man vergleiche 1 Tim. 3, 9[2]). Ein so allgemeiner Eindruck auf die Gemeinde war — besonders bei der damaligen Rechtslage der Christen nach aussen[3]) — nur möglich, wenn jene bei der religiösen Versammlung sprachen. Wer hatte aber die Befugnis, bei dieser Gelegenheit aufzutreten? Wandernde Prediger können es nicht gewesen sein,[4]) auch aus dem Grunde, weil Clemens nur vom ordnungsgemässen Lehramte spricht. Hätte er ausserordentliche Erscheinungen der Lehrgabe im Auge gehabt, so wäre seine ganze Beweisführung verfehlt gewesen:[5]) denn er hätte dadurch keineswegs die Berechtig-

---

[1]) *Ἤτω τις πιστός, ἤτω δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν, ἤτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων, ἤτω ἁγνὸς ἐν ἔργοις·* v. 6: *τοσούτῳ γὰρ μᾶλλον ταπεινοφρονεῖν ὀφείλει, ὅσῳ δοκεῖ μᾶλλον μείζων εἶναι, καὶ ζητεῖν τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ.* Durch ‚*ταπεινοφρονεῖν*' ist der Zusammenhang mit den *ἀρχηγοί* gesichert, die Clemens eben zu demütigem Gehorsam wieder zurückführen will; vgl. 57, 1. 2.

[2]) *Ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* vgl. Mat. 13, 11; 1 Tim. 3, 16; Eph. 3, 4; 6, 19; Col. 4, 3; 1 Petr. 3, 15; ihr sittlicher Charakter: 1 Tim. 3, 8; act. 6, 3; 1 Tim. 3, 7. 8; 3, 12; s. Seidl, der Diakonat, S. 39. 42. 53. 56—57; vergl. das auf die Ungehorsamen sich beziehende *δίψυχοι* bei Clem. 11, 2 und 1 Tim. 3, 8; Jac. 1, 8; 4, 8; const. apost. 2, 6.

[3]) Allard, ‚la situation légale des chrétiens' 1896, rev. d. quest. hist. p. 19 ff.; Weis, Christenverfolgungen, S. 47 ff.

[4]) Vergl. Did. 11, 1. 2. 4—7 ff. nach 12, 2 hielten sie sich nur einige Tage in derselben Gemeinde auf, jedenfalls ohne Anspruch auf das ordnungsgemässe Kirchenamt.

[5]) Diesen Umstand scheint Harn. bei seiner Propheten-Hypothese übersehen zu haben. Auch der alttestamentl. Vergleich wäre durchaus unpassend; denn hier ist von etwaigen Mittelpersonen (Propheten) zwischen ordnungsgemässen Liturgen und Laien (40, 4) keine Rede.

ung des Auftretens geistbegabter Propheten widerlegt, am wenigsten in Corinth, wo die Erinnerung an die paulinische Zeit mit ihrer Geistesfülle[1]) noch so lebendig war. Ausserdem verweist Clemens ausdrücklich auf bestimmte Ordnungen in der gottesdienstlichen Versammlung: er spricht von der „Regel", die man nicht überschreiten dürfe;[2]) er denkt daher bei all seinen Erörterungen an die gewöhnliche Ordnung der Dinge, nicht an aussergewöhnliche Verhältnisse.[3]) Wenn er aber nicht Propheten gemeint hat, dann müssen die Diakone an ihre Stelle als Führer des Aufstandes treten.

Die Erklärung scheint von der bisher üblichen abzuweichen,[4]) aber doch als die richtige Geltung beanspruchen zu können.

Man hat noch nicht beachtet, dass Clemens gerade jene Eigenschaft des „Glaubens,"[5]) welche er an den Gegnern sogar hervorhebt (48, 5), als Vorbedingung von dessen Verkündigung an den Diakonen rühmt.[6]) Ferner ist es nicht so fast das Verhältnis des Kirchenamtes zur Gemeinde, als die Beziehung der einzelnen Amtsstufen zueinander, welche Clemens mit der Mahnung zur Einhaltung des *τάγμα* treffen will.[7]) Denn das Bild des Kriegsheeres, dem der Gedanke entnommen ist,[8]) zeigt die einzelnen Befehlshaber in ihrem „Range" *(ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι)*,[9]) von

---

[1]) Vgl. Rohr, bibl. Studien IV, 4, S. 37 ff.; S. 40 ff.

[2]) 40, 4; 42, 1.

[3]) Knopf hat seine Untersuchung darüber mit dem Verzicht auf die Möglichkeit geschlossen, je Klarheit in den Charakter des Streites zu bringen, S. 193 f.

[4]) Bei Renz, Opfercharakter, S. 31 findet sich ein Hinweis auf die Möglichkeit solcher Annahme, aber keine weitere Untersuchung. Beelen, Het Nieuwe Testament in 1 Petr. 5, 5 scheint sogar unter den *νεώτεροι* des neuen Bundes die Diakone verstehen zu wollen. (Das Buch war nicht zugänglich. — Bei Michiels citiert S. 162, A. 1.)

[5]) 48, 5: *πιστός* vgl. S. 268.

[6]) 42, 5: *καταστήσω τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.*

[7]) 41, 1: *ἕκαστος . . ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι.*

[8]) 37, 3: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.*

[9]) V. 3a: *οὐ πάντες εἰσὶν ἔπαρχοι οὐδὲ χιλίαρχοι οὐδὲ ἑκατόνταρχοι οὐδὲ πεντηκόνταρχοι οὐδὲ τὸ καθεξῆς, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* etc.

den gewöhnlichen Soldaten ist in dem betreffenden Verse, wenigstens ausdrücklich, keine Rede; also bedeutet das Wort τάγμα bei Clemens soviel als Amtsstufe. Es muss daher eine Erhebung innerhalb der Gliederung des Kirchenamtes selbst stattgefunden haben.

Dies geht auch aus dem Grunde der Empörung hervor, den der Verfasser mit ζῆλος, φθόνος bezeichnet. Es ist also die beleidigte „Eifersucht," welche einen weniger tüchtigen Doppelgänger sich vorgezogen weiss, die Triebfeder des ganzen Aufruhres gewesen. Dies ist aber am erklärlichsten, wenn wir dabei die Diakone in's Auge fassen. Die ἓν ἢ δύο πρόσωπα (47, 6) scheinen auch ausserhalb der Laien zu stehen; denn es heisst, sie hätten die ganze Gemeinde in Aufruhr gebracht. Die Gemeinde nimmt sie in Schutz gegen die Presbyter vermöge ihres Einspruchrechtes (*συνευδοκησάσης πάσης τῆς ἐκκλησίας*). Keine Verschwörung der Propheten gegen das Kirchenamt, nur Missgunst gegen einige Presbyter hat die Empörung verschuldet. So erst verstehen wir, weshalb sich die Wirren nur gegen die „Presbyter", d. i. gegen eine bestimmte Gruppe unter den Vorstehern wandte. Die Diakonen sind sicher nicht unter den Angegriffenen, sonst wäre die Hervorhebung der „Presbyter" unbegreiflich;[1]) sie sind auch nicht unter den Parteigängern der Presbyter, sonst wäre der Aufruhr nicht allein πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους[2]) gerichtet, sondern gegen die Kirchenvorsteher von Corinth im allgemeinen, zu welchen die Diakone, wenigstens in Unterordnung unter die eigentlichen ἡγούμενοι, gehörten; sie konnten sich auch nicht unparteiisch verhalten, wenn sie die Gesinnung der Presbyter teilten; denn bei solchen Wirren mussten sie sich doch an und für sich auf Seite ihres Bischofes und Presbyteriums stellen: wenn sie es nicht thaten, so folgt daraus, dass sie die Sache der Gegenpartei vertraten. Wer hätte aber Anlass gehabt, gegen die Presbyter „Neid und Eifersucht" zu nähren, als Diakone, wer Gelegenheit, das

---

[1]) 44, 6.

[2]) 47, 6.

Volk für sich zu begeistern und gegen die Presbyter aufzureizen wie sie? Wir stellen uns daher mit Recht die Natur des Streites derartig vor: In Corinth waren einige Presbyter vom Bischof bestellt worden,[1]) welche sich durch frommes Leben, aber nicht durch besondere Bildung und Talente auszeichneten. Gegen sie standen einige Diakone der Kirche auf, mit grosser Gewandtheit der Zunge und wohl auch mit gebildetem Geiste begabt.[2]) Diese wollten nun jene Presbyter verdrängen, um sich selbst als die Würdigeren an deren Stelle zu sehen; das Volk (*ἡ ἐκκλησία συνευδοκοῦσα*)[3]) war auf Seite der von stolzer Eifersucht Aufgeblähten, während das übrige Presbyterium, als geschlossene Körperschaft samt seinem Haupte, für die Amtsbrüder in die Schranken trat, aber leider vergebens, bis Clemens einschritt. Diese Erklärung stimmt auch am besten zu den alttestamentlichen Beispielen, welche gegen die Rädelsführer angezogen werden.[4]) Wie nämlich Clemens die Einführung der *ἱερωσύνη* auf göttliches Geheiss mit der Anordnung der *ἱερωσύνη* durch Moses ganz nach Gottes Willen vergleicht, so stellt er auch die gegenwärtige Veranlassung des Streites um die *‚ἐπισκοπή‘*[5]) mit dem Aufruhr zusammen, welcher gegen die mosaische *ἱερωσύνη* in der Wüste entbrannte;[6]) das Schicksal der korahitischen Rotte wird den Empörern zum warnenden Zeichen vorgeführt.[7]) Jener Aufruhr der Israeliten war aber ein Kampf

---

[1]) Bezw. vielleicht auch schon von den Aposteln und früheren Bischöfen (44, 3).

[2]) 48, 5. 6.

[3]) Gerade dieser Umstand scheint uns neuerdings zu bestätigen, dass wir unter den Presbytern nicht Gemeindeälteste zu verstehen haben, denn sie werden ja der „Kirche“ gegenübergestellt. Die „Gemeinde“ gibt ihre Zustimmung, ohne einen besonderen Ausschuss zu besitzen, noch zu bedürfen.

[4]) Vergl. *ἱερωσύνη* und *ἐπισκοπή* 43, 2 u. 44, 1.

[5]) 44, 1.

[6]) Vgl. 43, 1; 51, 3. 4.

[7]) 51, 3: *καλὸν γὰρ ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι . . ἢ σκληρῦναι τὴν καρδίαν αὐτοῦ, καθὼς ἐσκληρύνθη ἡ καρδία τῶν στασιασάντων πρὸς τὸν θεράποντα τοῦ Θεοῦ Μωϋσῆν· ὧν τὸ κρίμα πρόδηλον ἐγενήθη.* vgl. die Drohungen der *σοφία* 57, 2 ff.

der Leviten gegen das Priestertum des Aaron[1]), d. h. jene wollten nicht das Priestertum aufheben,[2]) sie wollten nur aus Eifersucht *(ζήλου ἐμπεσόντος)*[3]) Aaron verdrängen und sich an seine Stelle bezw. an die seiner Familienangehörigen setzen. Die Leviten aber waren zu den ordnungsgemässen *διακονίαι* bestimmt (41, 4)[4]) unter Oberaufsicht und Obergewalt des Priestertums.

Es handelt sich daher um einen Streit der hierarchischen Glieder untereinander. Nun stimmt aber das Bild in allen Einzelnheiten für Corinth: *ἱερωσύνη* entspricht der *ἐπισκοπή*, die *ἱερεῖς* sind vorhanden zur Darbringung der Opfer,[5]) die göttliche Sendung,[6]) die Erleuchtung des Moses wie der Apostel[7]) über ihr Verfahren, Ordnung der Nachfolge, Streit aus Eifersucht,[8]) bei Kore Verwirklichung der Drohungen, welche bei Clemens vorgehalten werden,[9]) ja sogar der Name der streitenden Leviten wird auf dieselbe Bedeutung zurückgeführt (vgl. *διακονίαι* 41, 4 *διάκονοι* 42, 4): sollen wir da nicht annehmen, dass auch das letzte und einzige nicht ausgeführte Glied des Vergleiches — der Charakter der Urheber des Streites — zusammenstimmen muss,[10]) d. h. wie im alten Bunde die Gehilfen der Pres-

[1]) Vgl. Num. 16, 31 ff.; 17, 1 ff.

[2]) Harnack scheint dies bei seiner neuesten Hypothese über die Bedeutung des Cap. 43, 6 (Irenäusfragmente, S. 72 ff.) nicht beachtet zu haben. Es handelte sich für Clemens gar nicht darum, den Charakter des „einen und wahren“ Priestertums zu betonen; denn dies war nicht geleugnet worden.

[3]) 43, 2: *ἐκεῖνος (Μωϋσής) γὰρ, ζήλου ἐμπεσόντος περὶ τῆς ἱερωσύνης καὶ στασιαζουσῶν τῶν φυλῶν, ὁποία αὐτῶν εἴη τῷ ἐνδόξῳ ὀνόματι κεκοσμημένη, ἐκέλευσεν τοὺς δώδεκα φυλάρχους προσενεγκεῖν αὐτῷ ῥάβδους* etc.

[4]) Vgl. Num. 18, 2 ff.

[5]) *Εἰς τὸ ἱερατεύειν παὶ λειτουργεῖν αὐτῷ* — 43, 4 — also mit dem *λειτουργεῖν* der Presbyter verglichen — 44, 3.

[6]) 43, 4. 5; 44, 3.

[7]) 43, 4. Moses redet als Gesandter Gottes in dessen Auftrag. 44, 1. 2.

[8]) 43, 2—44, 1.

[9]) Herzensverhärtung und Strafe der Hölle, v. 4, c. 51: *καὶ κατέβησαν εἰς ᾅδου ζῶντες καὶ θάνατος ποιμανεῖ αὐτούς* — 57, 2 ff.; 51, 3.

[10]) Clemens führt das Bild hier nicht aus, weil dies überflüssig wäre, er wendet sich ja vorzugsweise an diejenigen, für welche er das Bild herbeigezogen, und die verstehen sehr wohl, was er will; die Anwendung überlässt der Verfasser eben den Lesern.

byter (Leviten),[1]) so haben auch in Corinth die Diakone gegen ihre Vorgesetzten Streit erhoben? Der beständige Ausdruck πρεσβύτεροι macht dann die Bezeichnung νέοι für ihre Gegner um so erklärlicher,[2]) nicht als wäre letzterer der Amtsname für die Diakone — wir sahen, dass er ebenso für die Kinder der Corinther gebraucht wird,[3]) die gewiss als Bundesgenossen beim Streite nicht in Frage kamen: sondern weil er die Streitenden so recht im Gegensatz zu den πρεσβύτεροι und ihr Verfahren als unwürdig, unreif und unbesonnen[4]) darstellte. Letztere scheinen auch an und für sich in jüngerem Alter gestanden zu haben,[5]) denn sie sind nicht mehr aus der apostolischen Zeit, wie Apollo der ἀνήρ δεδοκιμασμένος,[6]) während unter den Presbytern ergraute Häupter bis zu den Aposteln zurückreichten (44, 3).

---

[1]) Seidl, Diakonat, S. 56—57.

[2]) Vgl. Hilgenfeld, app. V. V., S. 75; Zöckler, Diakonen und Evangelisten, S. 14. Der Ausdruck ist übrigens nicht neu er wird schon in der Apostelgeschichte act. 5, 6 von den Männern gebraucht, die in der unmittelbaren Umgebung des hl. Petrus zur Dienstleistung sich befanden.

[3]) Vergl. 1, 3; 21, 6 dagegen 3, 3 (s. Realencykl. f. prot. Theol. 3. Aufl. IV, S. 602).

[4]) Vgl. 3, 3 (s. Weiss, im theolog. Literaturbl., 1870, Sp. 781); s. nächste Seite.

[5]) Diese Diakone gehörten also „der zweiten Generation" an (Harnack, Irenäusfragmente, S. 70).

[6]) 47, 4: προσεκλίθητε γὰρ — ἀνδρὶ δεδοκιμασμένῳ παρ᾽ αὐτοῖς (sc. ἀποστόλοις). Daraus ersieht man auch, dass es selbst zur Zeit des paulin. Corintherbriefes Träger des ordentlichen Kirchenamtes in Corinth gegeben haben muss (δεδοκιμασμένος — vergl. 42, 4; Rohr, S. 34 ff.; Sohm, S. 38 ff.). Bemerkenswert ist, dass Clem. die Keuschheit — ἐγκράτεια, ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκί (38, 2) — ἁγνὸς ἐν ἔργοις (48, 5) an den Gegnern anzuerkennen scheint. Es ist also wohl die Regel des paulinischen Corintherbriefes über die erhabenste sittliche Tugend (1 Cor. 7, 25 ff.) besonders von den dortigen Kirchenvorstehern beobachtet worden, um so allmählich den Weg für die Verpflichtung zu ebnen (vgl. Bickell, Zeitschr. f. kath. Theol., 1878, S. 26 ff.; dag. Funk, in Tübinger Quartalschrift, siehe neuestens a. a. O., 1900, I, S. 157—60). Zweimal redet Clemens von den corinthischen Frauen (1, 3; 21, 7), aber stets nur in Verbindung mit den Laien. „Die Verleumdung klatschsüchtiger Weiber" deshalb mit in den Streit hereinzuziehen ist schon wegen der obigen ἐγκράτεια der Unruhestifter höchst unstatthaft (vergl. Wrede, S. 51).

Damit können wir einigermassen jene eigentümliche Benennung der „Jüngeren“ (act. 5, 10) in der urchristlichen Literatur erklären, welche bald im Gegensatz zu den Aposteln bezw. Presbytern[1]) (act. 5, 10), endlich beim hl. Polykarp[2]) sogar neben den Diakonen aufgeführt werden. Daraus dürfen wir den Schluss ziehen, dass anfangs der Name nicht als Amtsbezeichnung für eine bestimmte Klasse[3]) von gottesdienstlichen Personen galt, wiewohl Neander[4]) und Holtzmann[5]) darin die Diakone erblicken wollten und selbst Harnack[6]) hier die Anfänge des Diakonates sieht. Belsers geistreiche Hypothese,[7]) es seien schon vor Einsetzung der *οἱ ἑπτά* (act. 6) Diakone vorhanden gewesen, würde dadurch eine neue Beleuchtung erfahren. Doch scheint Belser selbst auf den Ausdruck kein grosses Gewicht zu legen. Vielmehr stellen sich jene „Jüngeren“ einfach allgemein als Gehilfen der Apostel im weitesten Sinne dar. Felten[8]) weist dabei auf die späteren Fossores hin. Ob es hierarchische

---

[1]) 1 Tim. 5, 1; Tit. 2, 1—6; 1 Petr. 5, 5: *ὁμοίως νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις,* vgl. bes. letztere Stelle mit 1 Clem. 57, 1.

[2]) Polyc. ad Philipp. 5, 2. 3: „Similiter diaconi in conspectu justitiæ ejus (Dei) inculpati esse debent sicut ministri *(διάκονοι)* Dei et Christi non hominum . . . v. 3: Simili modo et juvenes *(νεώτεροι)* in omnibus inculpabiles sint, ante omnia solliciti de castitate ac se ab omni malo refrenantes. Vgl. Seidl, Geschichte des Diakonates, Regensburg, 1884, S. 15. Felten, Die Apostelgesch., Freiburg, 1892, S. 125; 1 Tim. 5, 1; Tit. 2, 1—6; 1 Petr. 5, 5.

[3]) Act. 7, 58 heisst sogar Saulus *νεανίας* wie später der durch ihn zum Leben erweckte Jüngling in act. 20, 9. vergl. *νεανίσκοι* in act. 5, 10; also gewiss ist *νεώτεροι* noch kein bestimmter Amtsname (vgl. Felten unt. A. 8).

[4]) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, Hamburg, 1838, B. I, S. 39. Bei Michiels, S. 162 ist für die gleiche Ansicht angeführt der Niederländer Beelen, Het Nieuwe Testament in h. l.

[5]) Die Pastoralbriefe, Leipzig, 1880, S. 239; vergl. Seidl, Diakonat, S. 15.

[6]) Vgl. Analekt. zu Hatch; Lehre der 12 Apostel, 1884, S. 142. 147.

[7]) Belser, Beitrag zur Erklärung der Apostelgesch., Freiburg, 1897, S. 30. Desgleichen Theol. Quartalschr. 1898, III, p. 358.

[8]) Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, Freiburg, 1892, S. 125. Siehe Knabenbauer, Comment. in act. Apost. Paris 1899, p. 95 f.

Personen mit kirchlicher Weihe,[1]) oder auch nur Laien waren[2]) — die Vorbilder der späteren niederen Kirchendiener —, darüber spricht sich die Apostelgeschichte nicht aus. Der Gegensatz zu den Presbytern in den Pastoralbriefen und besonders bei unserem Clemens rechtfertigt aber die Annahme, dass unmittelbar nach Einsetzung der Diakone vorwiegend die letzteren damit bezeichnet wurden, deren Amt in sich wie im Keime auch die übrigen geistlichen Amtsverrichtungen barg und die der Mehrzahl nach wohl besonders aus den Reihen der für Gott und Christus begeisterten Jugend ausgewählt waren. Aber keineswegs ist darin ein ausschliesslicher Amtsname zu suchen, wie noch der oben angeführte Polykarpbrief beweist. Weshalb diese Bezeichnung für die Diakone vom hl. Clemens gewählt wurde, haben wir bereits gesagt.[3])

Möge es am Schlusse dieser Ausführungen noch gestattet sein, wiederum auf einen Eindruck hinzuweisen, den die aufmerksame Erwägung der corinthischen Wirren geradezu aufnötigt: Es ist das Gegenteil von Sohm's Hypothesen. Die Verfassung muss auf die Apostel zurückreichen.

Mit Recht schreibt der Protestant Zöckler[4]) darüber: Wie hätte doch eine rein gelegentliche aus Anlass eines corinthischen Kirchenstreites zum Ausdruck gebrachte Meinungsäusserung des römischen Presbyteriums über die hohe Bedeutung und Autorität des Episkopats eine so gewaltige Rückwirkung auf die Gemeindeordnung der Christenheit ausüben können?

---

[1]) Vgl. Zöckler, a. a. O., S. 3.

[2]) Vgl. Wieland, genetische Entwicklung der ordines minores, Rom, 1897, S. 163; S. 31 A. 1 erblickt er in dem Worte λαϊκός (c. 40, 4) einen Hinweis auf niedere Kirchenämter, die in den Händen von Laien waren.

[3]) Eine der gründlichsten historischen Untersuchungen über die Bedeutung der *νέοι, πρεσβύτεροι, ἡγούμενοι* in der urchristl. Literatur hat Michiels, l'origine de l'épiscopat, S. 142—169, bes. S. 161 ff.; p. 169—173 angestellt. Auf eine genauere Bestimmung des Inhalts unseres Ausdrucks wagt er jedoch nicht einzugehen — wenn nicht p. 112 gelten soll: ‚commissaires, aumôniers ou sacristains'.

[4]) Zöckler, Diakonen und Evangelisten, S. 55.

Der Kampf um die paar Presbyterstellen bekundet es ja, welche Ehre man darin sah, Presbyter zu sein. Die Erregung, welche das ganze Volk deshalb ergriff, beweist es, wie tief im Grunde des Herzens der Glaube an die Würde des Priestertums Wurzel gefasst. Eine gleichgiltige Sache hätte doch keinen solchen Aufruhr verursacht. Wie kann aber solcher Glaube von kurzer Hand herstammen? Clemens hat es wohl gewusst, was er that, als er den Glauben auf die Apostel zurückführte, und der Erfolg seines Verfahrens bewies, dass seine Lehre in vollständiger Übereinstimmung mit dem Inhalt der corinthischen Überlieferung war. Und nun können wir Bunsens Wort würdigen,[1]) der sich, in Anerkennung der Lehre des Clemensbriefes von der apostolischen Nachfolge, damit tröstet: „Was die heiligen Urkunden sagen, wissen wir; hat Jemand anders geboten, so kümmert uns das in unserem christlichen Gewissen wenig.“ Wer weiss wohl besser, Clemens oder Bunsen, wie die Apostel ihre Lehre aufgefasst haben wollten? Ist es wirklich nur eine „Parteianschauung,“ welche innerhalb der römischen Kirche zum Sieg gelangt sein soll (Sohm S. 165) und für die „der Beweis selbst nicht einmal angetreten ist?“ (Bendix, Kirchenr. S. 174.) Wer das Letztere annimmt, dem dürfte das Wort desselben Bunsen[2]) gelten, dass er nämlich zu jenen Männern gehört, „die sich vergeblich bemühen, die ehrwürdigen Zeugen der Kirche und die heiligen Urkunden der Offenbarung das Gegenteil von dem sagen zu lassen, was mit Flammenzügen in beide eingeschrieben ist.“

Drittes Capitel.

Der Primat.

Der Clemensbrief mit seinem Prinzip des kirchlichen Vorsteheramtes, das auf der apostolischen Sendung und Nachfolge beruht, und dem sich die Gläubigen unterwerfen

---

[1]) Ignatius von Antiochien, S. 95 ff.

[2]) Bunsen, a. a. O., S. 104—5.

müssen,[1]) scheint eigentlich einen praktischen Widerspruch gegen diese seine Grundwahrheit zu enthalten. Denn er trägt ja selbst ein fremdes Element in den Organismus der Gemeinde herein. Er will, dass die Corinther ihrem Vorsteher gehorchen und sonst niemandem auf dem Wege zu Christus.[2]) Und doch gibt es eine Ausnahme für diese Regel: sie sollen auch der römischen Gemeinde gehorchen.

Oder ist letzteres nicht das Gepräge des ganzen Briefes? Die römische Kirche sendet das Schreiben der corinthischen Gemeinde.[3]) Sie weiss sich eins mit der Schwester am fernen Isthmus, eins im Glauben an die Wahrheit, eins in der „gemeinsamen Norm“ kirchlichen Lebens und Gehorsams,[4]) eins in der Berufung durch Christus zur „Kirche Gottes,“[5]) eins in der unsichtbaren Gnadenkraft, die vom Kreuzesstamme aus, wie ein befruchtender nie versiegender Quell, das Reich der Seelen durchströmt, vom einen heiligen Geist geleitet: und doch fühlt sich die Gemeinde der Tiberstadt berufen, der fremden Kirche den Glauben zu predigen, diese auf ihre Pflichten aufmerksam zu machen, und das betrachtet sie als etwas ganz selbstverständliches, sie entschuldigt sich sogar, dass sie dies nicht schon längst gethan.[6]) Noch mehr: die Römer schreiben nicht so fast im eigenen Namen, wie im Namen Gottes und der ganzen „Brüdergemeinde.“[7]) Was sie im Clemensbrief for-

---

[1]) Vgl. Réville, Origines, p. 438: Mais l'essentiel c'est le principe même de l'autorité de la tradition de sa transmission regulière et vivante par les chefs légitimes de l'Église. Or, cela se trouve déjà complètement dans Clément Romain.

[2]) 36, 1.

[3]) Procem. *Ἡ Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον κλητοῖς ἡγιασμένοις ἐν θελήματι Θεοῦ διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Vgl. Völters, S. 31.

[4]) Vgl. Réville a. a. O., p. 420.

[5]) Vgl. Procem. *κλητοῖς* u. 46, 6: *μία κλῆσις*.

[6]) 1, 1.

[7]) 2, 4: *πάσῃ ἡ ἀδελφότης*. Vergl. 1 Petr. 5, 9. Auch Harnack übersetzt den Ausdruck mit „die ganze Christenheit“ (Texte und Untersuchungen, V, 1, S. 12; cf. Hoensbroech, Zeitschr. für kath. Theol., 1890, S. 5).

dern, hat Gott durch sie gefordert.[1]) Sie selbst sind frei von Schuld, da sie ihre Pflicht gethan, indem sie die Brüder mahnten, aber diese laufen Gefahr, des ewigen Heiles verlustig zu gehen, wenn sie dem nicht gehorchen, was der heilige Geist, der die Kirche in ihren Vorstehern leitet,[2]) durch die Hand der Gläubigen Roms geschrieben.[3])

Gleichwie der Clemensbrief in seiner Bestimmung über die Grenzen der italischen Gemeinde hinausreicht, zeigt er sich als Dolmetscher der Gefühle der ganzen Kirche, „er verkörpert die katholische Kirche.“[4]) Die Trauer Roms um Corinth ist die Trauer des ganzen Leibes Christi,[5]) die Glieder der römischen Gemeinde stellen die ganze Kirche dar gegenüber den „Andersdenkenden.“[6]) Ihre Sorge bildet der Friede der ganzen Herde Christi, die Eintracht der Gläubigen auf der ganzen Welt. Ihr Gebet[7]) umfasst deshalb alle Stände der Kirche, alle Anliegen, alle Verhältnisse, ja alle Völker der Erde, bis diese der einen Wahrheit sich beugen und den einen Herrscher in den Höhen erkennen mit seinem göttlichen Sohne.[8])

Und welches ist der Ton der Sprache unseres Briefes? Welche Kraft, welche Entschiedenheit, welche gebieterische Färbung![9]) Das ist nicht bloss Schwesterliebe

---

[1]) 59, 1: *Ἐὰν δέ τινες ἀπειθήσωσιν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ δι' ἡμῶν εἰρημένοις* — *παραπτώσει* (= Sünde) (59, 1b) *καὶ κινδύνῳ οὐ μικρῷ ἑαυτοὺς ἐνδώσουσιν.* v. 2: *Ἡμεῖς δὲ ἀθῷοι ἐσόμεθα ἀπὸ ταύτης τῆς ἁμαρτίας.*

[2]) Cf. 42, 3.

[3]) 63, 2: *χάραν καὶ ἀγαλλίασιν ἡμῖν παρέξετε, ἐὰν ὑπήκοοι γενόμενοι τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκκόψητε τὴν ἀθέμιστον τοῦ ζήλους ὑμῶν ὀργὴν κατὰ τὴν ἔντευξιν, ἣν ἐποιησάμεθα περὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας ἐν τῇδε τῇ ἐπιστολῇ.*

[4]) Möhler, Patrologie, S. 57 ff.

[5]) 46, 9: *τοὺς δὲ πάντας ἡμᾶς εἰς λύπην (τὸ σχίσμα ὑμῶν . . . ἔβαλεν, . . πολλοὺς εἰς ἀθυμίαν).*

[6]) *Καὶ ταύτη ἡ ἀκοὴ οὐ μόνον εἰς ἡμᾶς ἐχώρησεν ἀλλὰ καὶ εἰς τοὺς ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας ἀφ' ἡμῶν.*

[7]) 59, 2 ff.

[8]) 59, 4. Ehrhard (die altchristliche Literatur, I, S. 76) hält den Brief als Beweis „für die Zentralstellung der römischen Kirche am Ende des ersten Jahrhunderts“.

[9]) Glänzender hat sich noch keine Gemeinde in die Kirchengeschichte eingeführt“. Harnack, D. G., S. 444.

zur verirrten Gemeinde,[1]) das ist nicht bloss der ernste Vorwurf des Freundes, der dem vom rechten Wege abgekommenen Trautgenossen seliger Jugend die Bahn der Wahrheit zu zeigen sucht, das ist nicht allein überquellende Liebe zu Christus, die aus den Zeilen spricht und den Schmähungen gegen ihn und sein göttliches Werk Einhalt gebieten will:[2]) so redet der Vater mit dem verlorenen Sohn, den er in die Arme schliessen möchte, so redet der oberste Richter, der über sich keine Macht anerkennt als die, von welcher alle Gewalt auf Erden stammt, so redet derjenige, der sich Gottes höchster Stellvertreter zu sein bewusst ist.

Hat doch Lightfoot, überwältigt von dem Eindruck dieser Sprache, zugestanden: wer hätte der Kirche von Rom den Primat abgeleugnet, wenn sie immer so gesprochen hätte;[3]) und Harnack fühlt sich zur Anerkennung der Thatsache genötigt, dass hier die römische Gemeinde „faktisch" den Primat ausübe,[4]) während Bestmann[5]) „das Gefühl der Überlegenheit," welches „der Brief verrät", „nicht ganz angenehm" findet! Aber man hat die volle Bedeutung der Kraft dieser Sprache noch nicht gewürdigt.[6]) Einst herrschte bereits das Schisma in Corinth, doch war es nicht von jenem Umfange oder gefährlichen Charakter wie das gegenwärtige.[7]) Damals war der ganze Einfluss eines heiligen Paulus notwendig, um die Unruhen zu beseitigen. Aber der Völkerapostel hat nicht so geschrieben, wie hier die römische Gemeinde; und doch hat Clemens den Corintherbrief seines Lehrers zum Vorbild gehabt, und die Erinnerung an die erhabene Gestalt des „Predigers der

[1]) Vgl. Pfleiderer, Paulinism., S. 407. Langen, Geschichte d. röm. Kirche, p. I, S. 733 ff. Gregg, S. 12.

[2]) 47, 7.

[3]) S. Clement, I, S. 384: Who would have grudged the church of Rome her primacy if she had always spoken thus.

[4]) Vgl. Schürers theol. Literaturztg., 1876, Nr. 4, Sp. 102—3.

[5]) Geschichte der christl. Sitte, II, S. 251.

[6]) Vgl. Möhler, Patrologie, S. 57.

[7]) Vgl. 47, 1—4.

Gerechtigkeit“ lebt noch mächtig im Herzen fort.[1]) Welcher Gegensatz zwischen beiden Briefen! Wie viele Worte gebraucht z. B. der hl. Paulus, um sein Eingreifen in Corinth zu begründen[2]) — Clemens fühlt sich durchaus nicht veranlasst, seine Einmischung zu rechtfertigen,[3]) er findet dies als selbstverständlich in Rom wie Corinth anerkannt: und doch arbeitet er „auf fremdem Grund,“ [4]) während Paulus die eigene Pflanzung mahnt. Wo ist ferner der gebietende Ton, dem wir im Clemensbrief begegnen, bei Paulus vorgebildet? Wohl schreitet letzterer bisweilen zu scharfem Tadel, aber dann ist es nicht so fast der Zweck, die Autorität hervorzukehren, als der persönlichen Stimmung Ausdruck zu geben. Der Grundton des paulinischen Briefes ist sachliche Belehrung und mehr tadelnde Bitte, gestützt auf das persönliche apostolische Verhältnis des Gründers zur Gemeinde — der Grundton des Clemensbriefes ist das Bewusstsein höherer Pflicht und Gewalt, die Gottes Stellvertreterin ist.

Wir haben übrigens ein Beispiel unter den paulinischen Briefen, worin nur die Stellung des Völkerapostels als solche, nicht auch persönliche Verhältnisse massgebend sind: es ist das Sendschreiben an die Römer, noch dazu von Corinth aus geschrieben,[5]) also das passendste Gegenstück zu unserm Clemensbrief. Auch jenes schwebt unserem Verfasser vor Augen;[6]) aber wie ganz verschieden klingt doch der Ton in beiden Briefen! Der apostolische Gruss[7]) ist zwar überall gleich; ebenso das apostolische Ziel fruchtbarer Belehrung und Ermahnung. Aber Paulus fordert nicht Gehorsam von den Römern,[8]) wie Clemens von den Corinthern: er wählt die Form der Bitte. Aus-

---

[1]) Vgl. c. 5. 6.

[2]) Vgl. 1 Cor. 4, 1 ff.; vgl. 1, 1; 7, 40; 9, 1. 2.

[3]) 1, 1.

[4]) Vgl. Rom. 14, 20.

[5]) Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 570.

[6]) Siehe oben bei der Betrachtung der hl. Schrift.

[7]) Rom. 1, 6; Cl. Procem.

[8]) Vgl. Rom. 12, 1 ff.; c. 14. 1—15, 7 enthält allgemeine Unterweisungen.

serdem ist er sich der Notwendigkeit bewusst, dass er sich wegen der Einmischung in die römische Gemeinde entschuldigen müsse.[1]) Clemens braucht sich nicht auf apostolische „Kraft und Würde“[2]) zu berufen; ihr Merkmal ist seinem Briefe ohnehin unleugbar aufgeprägt. Er kennt keine Besorgnis, man möchte seinem Schreiben als fremdem Eindringling die Aufnahme verweigern. Um so wichtiger ist dieser Umstand, je gespannter die corinthischen Verhältnisse waren, denen die römischen zur Zeit des hl. Paulus wohl nicht gleichgestellt werden konnten.[3]) Der Apostelbrief weist eine allgemeine lehrhafte Form auf, Clemens aber zeigt sich als der berufene Richter in einer Angelegenheit, die das innerste kirchliche Leben in Corinth berührte. Was auch immer die Absicht des Apostels beim Römerbrief gewesen sein mag,[4]) er wendet sich doch nur an die römischen Gemeindeglieder,[5]) und ebenso ähnlich sind seine Mahnungen und Unterweisungen über die Gerechtigkeit gehalten. Clemens aber redet alle Stände der corinthischen Kirche an, den Clerus wie die Laien, und stellt sich in gleicher Weise über alle. Der merkwürdigste Unterschied liegt jedoch in der Art der Rechtfertigung des Eingreifens: Paulus entschuldigt sich wegen seiner kühnen Sprache, sowie wegen der Einmischung „in fremden Grund“;[6]) Clemens entschuldigt sich auch, aber nicht wegen des Tones seiner Rede, nicht wegen seines Eingreifens in fremde Verhältnisse — und sie mussten ihm doch viel „fremder“ sein als dem Weltapostel Rom, da Paulus für die ganze Welt gesandt, Rom aber, Corinth gegenüber, nach der Voraussetzung der Gegner, rechtlos war, er entschuldigt sich vielmehr, dass er nicht schon längst ge-

[1]) Vgl. 1, 5. 2; 15, 29: die Gnade des Apostolats, 1, 11 die Sehnsucht, auch den Römern von seiner Gnade mitzuteilen.

[2]) Möhler, Patrologie, S. 57.

[3]) Vgl. Kuhlmann, im Katholik, 1900, S. 15 ff.

[4]) Kuhlmann, a. a. O.

[5]) Vergl. 12, 1 ff.; 6, 16 ff. ist nur ein allgemeiner Tadel gegen die „Judenchristen“, oder überhaupt gegen diejenigen, welche das mosaische Gesetz noch zu sehr bevorzugen.

[6]) 15, 20.

schrieben,[1]) als hätte er nun sehnliche Erwartungen erfüllt, als hätte er es gar nicht anders für möglich gehalten, dass die Wirren von Rom aus beigelegt werden müssten — und doch war Johannes, der Liebesjünger, noch am Leben, und die Gerüchte mussten auch an dessen Ohr gedrungen sein.[2]) Der reiche Handelsverkehr zwischen dem Isthmus und den jonischen Gebieten musste die Benachrichtigung des heiligen Apostels wesentlich erleichtern;[3]) ausserdem war Ephesus, wie Corinth und Philippi, eine Pflanzung des hl. Paulus.[4]) Weshalb dachte niemand daran, sich hier Rats zu erholen,[5]) während Rom so lange zauderte, weshalb verwies Clemens den Corinthern nicht diese Nachlässigkeit, die doch um so gefährlicher sein musste, je weniger sicher man auf die Hilfe Roms rechnen konnte, das damals selbst noch an Wunden darniederlag, welche das Schwert der Verfolgung geschlagen hatte.[6])

Wann hat je ein Bischof mit den Römern die Sprache des Clemensbriefes geredet?[7]) Ignatius von Antiochien, Dionysius von Corinth haben Sendschreiben an verschiedene Gemeinden erlassen, letzterer sogar weit über das ägäische Meer, hinaus bis zu den pontischen Gestaden[8]) — wenn sie aber an Rom, die „Vorsitzende im Liebesbunde“[9]) sich wenden, nimmt ihre Ausdrucksweise einen demütigen, ehrfurchtsvollen Ton der Ergebenheit und Bitte an. Be-

[1]) 1, 1.

[2]) Vgl. 47, 6.

[3]) Siehe frühere Erörterungen im ersten Teile.

[4]) Vgl. act. 18, 19 f.; 19, 1 ff.

[5]) Vgl. die Zusammenstellung der äusseren Beweispunkte von Ebert, o. s. B., bei Lumper, hist. theol. crit., p. 19 ff.

[6]) Vgl. 1, 1.

[7]) Vgl. später Cyprian ad cler. Roman.; (Mader, Cl. ad Corinth. ep. prior Helmest. 1654), wie auch Polykarp an die Philipper. Bezeichnender Weise nennt Cyprian ep. 68, 2 das Schreiben des — ihm geistig keineswegs gewachsenen — Bischofs von Rom (Cornelius) an den Bischof von Arles ‚plenissimas litteras‘, wie einst Irenäus (hær. 3, 3. 3) den Clemensbrief ‚ἱκανωτάτη γραφή‘ (vgl. Peters, der hl. Cyprian, S. 476).

[8]) Euseb. H. E., IV. 23.

[9]) Ignat. ad Rom. prolog.

sonders eigentümlich steht der Ignatiusbrief an die Römer vor uns. In den anderen Sendschreiben hat der hl. Bischof so eindringlich die Hierarchie in ihren Gliedern und die Notwendigkeit der Unterwerfung unter dieselben hervorgehoben:[1]) für die Römer hat er keine Mahnung, nur die Bitte, sie möchten ihn nicht durch Vermittlung beim Kaiser des ersehnten Martyriums berauben,[2]) und den Ausdruck des Trostgedankens, dass ja nun Jesus Christus und die Liebe der Römer an seiner verwaisten Gemeinde die Stelle des Bischofes vertreten werde *(ἐπισκοπήσει)*.[3]) Weizsäcker hat seinen Eindruck vom Clemensbrief in die Worte gekleidet[4]): „Die römische Gemeinde ist doch das geworden, wozu sie von jeher durch ihre eigentümlichen Anfänge bestimmt war, der Ausgangspunkt und die Mitte des Heidenchristentums, als der sittlichen und traditionellen Auffassung des Evangeliums. In diesem Geiste erobert sie unaufhaltsam ihre Umgebung und aus ihm schöpft sie die Kraft eines unbeugsamen Widerstandes.“

Könnte man nicht vielmehr das Dilemma aufstellen: Die Gemeinde des Clemens Romanus spricht in jenem Tone, entweder weil ihr das Recht hiezu eignete, oder aus Anmassung. Letzteres aber ist sowohl mit dem Charakter des Verfassers, als auch mit den Verhältnissen, denen er gegenüberstand, unverträglich. Wie hätte er die Corinther der Anmassung bezichtigen können, während er selbst dieses Fehlers sich in gröblichster Weise schuldig machte? Oder waren die Gegner, die doch gute Geistesgaben besassen, in diesem Punkte mit Blindheit geschlagen? Soll wirklich, wie Bestmann[5]) schreibt, „die Gemeinde in Corinth das Drückende,“ d. h. den Ton „der Überlegenheit“ „nicht em-

---

[1]) Vgl. Nirschl, Theologie des hl. Ignatius, S. 49 ff., S. 44 ff.

[2]) 4, 1; 1, 2; 6, 2. 3; 5, 3; 7, 1. 2; 8, 1 ff.; vgl. 4, 3: *Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.*

[3]) Ignat. ad Rom. 9, 1: *Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ τῷ Θεῷ χρῆται. Μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη.* Vgl. Réville, Études sur les origines de l'épiscopat, p. 83. Sohm, Kirchenr., S. 168 ff.; bes. S. 184—5.

[4]) Apostol. Zeitalter, S. 473.

[5]) Die christl. Sitte, II, S. 250.

pfunden" haben? Und das nicht nur zur Zeit der Wirren, wo die Geister erregt und ruhiger Überlegung vielleicht unfähig gewesen waren, sondern auch die langen Friedensjahre hindurch bis Hegesipp und Dionysius?[1]) Der Brief wurde doch so oft beim Gottesdienst vorgelesen, und niemandem soll der Gedanke gekommen sein, Rom habe sich da eine Gewalt der Sprache angemasst, die nicht einmal der Völkerapostel gewählt hatte? Ja nicht nur Corinth, das ganze Morgenland hat den Brief mit grösster Ehrfurcht aufgenommen und niemand soll die Anmassung erkannt und gerügt haben? Und selbst Rom soll sich der Tragweite seiner Worte nicht bewusst gewesen sein? Es hielt diesen Ton der Sprache für etwas ganz selbstverständliches. Keinerlei Absicht, etwa seinen Machtbereich über Gebühr zu erweitern, kann dabei massgebend gewesen sein. Sonst hätte man in der römischen Gemeinde von Anfang an mehr Sorge getragen, den Brief aufzubewahren und seine darauf abzielenden Gedanken zu verwerten. Folglich muss es das Bewusstsein des Rechtes gewesen sein, welches die Art der Abfassung des Schreibens beeinflusste, m. a. W.: Der Clemensbrief übt nicht nur den „faktischen" Primat aus, sondern er ist auch der Zeuge dafür, dass ein solcher grundsätzlich in Rom und Corinth anerkannt wurde, und zwar ruhte dies Recht in der römischen Gemeinde.

Worin bestand aber dieses Recht? Etwa darin nur, dass Rom „die *προστάγματα* und *δικαιώματα* Gottes kennt, während andere Gemeinden durch ihr Verhalten beweisen, dass sie Erinnerung und Belehrung nötig haben?"[2]) Aber Clemens weiss ja, dass er „gläubigen und auserwählten Männern schreibt, die eingedrungen sind in die Aussprüche der Lehre *(„παιδεία")*, „in die Tiefen der Erkenntnis Gottes."[3]) Und wenn zugegeben wird, dass Rom sich ein-

[1]) Siehe Euseb. in den einleitenden Bemerkungen.

[2]) Harnack, Dogmengesch., 1, S. 444. Realencyklop. für prot. Theol., III. Aufl., IV., S. 168.

[3]) 62, 3; vergl. 48, 5, wo Clemens den Glauben *(πιστός)* seiner Gegner und ihr Verständnis für die *γνῶσις* rühmt, 40, 1.

mischt, weil es den *κανὼν τῆς παραδόσεως* festhält,[1]) so folgt daraus, dass auch das „Recht der Einmischung" zu diesem *κανών* gehört, sonst hätte ja Rom die „heilige Regel" übertreten in dem Augenblick, wo es dieselbe einschärfen zu müssen glaubte. Übrigens sind alle Erklärungsversuche unzureichend, um den Ton der Überlegenheit, den befehlenden Charakter der Sprache zu erklären. Clemens „redet wie einer, der Gewalt hat."

Oder ist es die Stellung Roms als Welthauptstadt,[2]) welche Rom einen faktischen Primat erobern half, der ihm von Rechtswegen nicht gebührte? Aber wie kommt es dann, dass z. B. der Hebräerbrief, der doch ebenfalls auf italischem Boden geschrieben ist und dem hl. Clemens so nahe steht,[3]) „nirgends eine persönliche Autorität zur Geltung bringt?"[4]) Wie kommt es, dass Clemens, und die späteren „römischen Bischöfe" „von diesem politischen Moment zu gunsten ihres allgemein geübten Primats ganz und gar keinen Gebrauch machen?" „Sie scheinen dasselbe gänzlich zu ignorieren, oder vielmehr zu desavouieren?"[5])

Ausserdem schreibt sich Clemens nicht menschliche, sondern überweltliche Gewalt zu.[6]) Es spricht nicht von der Herrschaft des kaiserlichen Rom, dessen Milch das christliche Rom getrunken,[7]) wohl aber von den Drangsalen und Verfolgungen, welchen die aufblühende Christengemeinde ausgesetzt war, und die letztere sogar zwangen, ihre Thätigkeit für die äusseren Kirchen einzustellen[8]) und eher ein verborgenes Leben zu führen, als mit dem Ruhm der römischen Adler zu prunken und im Sonnenglanz kaiserlicher

---

[1]) Harnack, a. a. O.

[2]) Schürers, theol. Literaturzeitung, 1876, S. 102—3. Réville, origines, p. 441. Gregg, p. 12.

[3]) Gerade dieser Umstand scheint den römischen Ursprung zu bekräftigen.

[4]) Köstlin, theol. Jahrbuch, 1854, S. 441; Wieseler, Jahrbuch f. d. Theol., 1877, S. 366.

[5]) Rothe, Kirchengesch., I, S. 374—75.

[6]) 59, 1.

[7]) Réville, a. a. O.

[8]) Vgl. 1, 1.

Herrlichkeit einherzuschreiten. Auch war die Kirche Roms eben infolge jener vielfachen Anfeindungen, die gerade vom Palaste der Cäsaren ausgingen, zu sehr genötigt, die Wunden am eigenen Leib zu heilen und das Erbgut des Glaubens und der Sitte im eigenen Schoss zu behüten, als dass sie ehrgeizigen Herrschaftsgelüsten hätte Raum gewähren dürfen; und endlich: wie soll die Kirche der Martyrer, die Kirche, die das Wort des Apostelfürsten vernommen, die von ihrem Blute befruchtet war, die grosse Hüterin apostolischer Überlieferung, wie soll das heilige Rom sich damals ein Recht angemasst haben, welches nicht der reinen Quelle göttlicher Lehre entsprungen war, wie soll die ganze christliche Welt sich willens- und widerstandslos dem Einflusse Roms gebeugt haben, wenn wirklich nur Laune, nicht aber das Recht gebot?

Harnack behauptet freilich, dass die römische Gemeinde bei der Ausübung ihres „faktischen Primates“ an kein „Recht hier gedacht“ habe, dass sie jenes weit über ihre Grenzen hinausgehende Verfahren gegen Corinth einschlug „lange bevor ein Rechtstitel gefunden war.“[1]) Aber obgleich sich Clemens die Gründe zur Berechtigung der Einmischung Roms nicht ausdrücklich vorlegt: dieselben sind in der tiefen Idee der göttlich-apostolischen Überlieferung eingeschlossen.[2])

Oder wer hat nach dem hl. Verfasser in der Kirche das Recht, zu lehren und zugleich zu gebieten? Die Apostel sind von Christus gesandt, Christus von Gott, durch die Apostel sind die Bischöfe und Diakone zur Predigt des Glaubens und über die Gemeinde gesetzt; die Presbyter besitzen ihre Würde und Stellung nur insofern, als sie mit den Aposteln wie in ununterbrochener Kette zusammenhängen. Durch die Fortpflanzung der apostolischen Sendung ist das lebendige Lehr- und Vorsteheramt in der Kirche begründet und im Bestand gesichert. Eine andere

---

[1]) Harnack, in theol. Literaturztg., 1876, Sp. 502—3.

[2]) Vgl. Möhler, Athanasius S. 5: „Der Geist einer Schrift muss zeigen, was der Schriftsteller gedacht hat“.

Rechtsordnung erkennt der Clemensbrief in der Kirche nicht an, noch macht er die leiseste Andeutung, es könne früher anders gewesen sein, obgleich ihn die aus apostolischer Zeit noch lebenden Christen und Presbyter[1]) (vgl. Johannes) im Falle der Unrichtigkeit seiner Angaben sofort hätten überführen können.

Nun aber spricht sich Clemens in der That das Recht der Lehre in der Kirche zu, und zwar nicht nur in Rom; denn er belehrt ja die fremde Kirche, und er belehrt sie nicht etwa nur durch Anführung der Worte Gottes:[2]) diese treten vorzugsweise nur im ersten Teile zur Beleuchtung allgemeiner sittlicher Wahrheiten auf, aber gerade vom neuen Testament führt er verhältnismässig wenige Stellen an,[3]) und die wenigen ohne ausgesprochene Absicht, einen Beweis für die Glaubenslehre daraus zu entnehmen; und vollends, wo er vom gottgesetzten Vorsteheramt spricht, lesen wir nur seine eigenen Worte; die dabei angeführte Schriftstelle[4]) wird seiner Lehre entsprechend umgemodelt, als würde er sagen: ich bin selbst ein solcher Verkündiger der Wahrheit, durch göttliche Sendung bestellt für diejenigen, welche glauben sollen.

Noch mehr: Was Clemens den Corinthern schreibt, ist nicht nur ein „Rat"[5]) im gewöhnlichen Sinne. Ihr ewiges Heil hängt ja von dessen Befolgung ab, und zwar würde die Nichtbeachtung dieses Rates an und für sich schon zur Verdammnis gereichen. Wer ihm aber treu

---

[1]) 44, 3; 63, 3.

[2]) Wieseler, Jahrbuch f. d. Theol., 1877, S. 282 ff., oben. Die neueren Verteidiger des Judenchristentums des hl. Clemens, Nestle (Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft, 1900, I, S. 178—80) und Völter ('Die Visionen des Hermas' etc. 1900, S. 31 ff.; bes. S. 33) scheinen auf die Menge der alttest. Citate nicht mehr soviel Gewicht zu legen (vgl. das über das alte Testament Gesagte). Nestle bezieht sich nur auf einzelne Stellen, die er mit der syrischen Übersetzung vergleicht; (s. Funk, neueste Ausg. p. XXXIV.)

[3]) Vgl. 13, 2 ff.; 46, 8; Holtzmann, Lehrbuch der Einleitung S. 109 f.

[4]) 42, 5.

[5]) 58, 2: *δέξασθε τὴν συμβουλὴν ἡμῶν καὶ ἔσται ἀμεταμέλητα ὑμῖν.*

Folge leistet, dem ist es gerade so, als hätte er Gottes Gebote Folge geleistet, und zwar nicht nur, weil etwa die Worte des „Rates“ Gottes Gebot auf’s neue eingeschärft haben, sondern weil Gott durch den Rat als solchen gesprochen hat.[1]) Das Wort des hl. Clemens hat so viel Kraft, als wäre es Gottes Wort; es ist niedergeschrieben mit der gleichen Kraft der Verpflichtung, wie die Schriften des hl. Geistes; ja es ist aufzunehmen wie das Wort des Geistes selbst, der den Aposteln verliehen war, um die Kirche zu gründen und zu regieren[2]) — wie, und Clemens soll sich bei Abfassung seines Schreibens nicht bewusst gewesen sein, dass derselbe Geist auch ihm gegeben sei? Fühlt er sich etwa in anderer Weise mit Christus verkettet, als die, welche die rechtmässige Sendung als Nachfolger der Apostel empfangen haben, fühlt er nicht denselben sicheren Grund unter den Füssen, welchen er seinen Schützlingen in Corinth zuspricht?

Was Clemens von Petrus und Paulus ausgesagt, als er sie die „grossen Säulen“[3]) nannte, das schreibt er sich durch die That zu. Er denkt sich als die Säule der Kirche berufen, „Gewährsmann“ der christlichen Überlieferung[4]) zu sein, den Glauben der Brüder zu stützen, wie ein ruhiger Fels im Anprall der sturmgepeitschten Wogen zu stehen, ob auch alles andere um ihn her wankt und zittert.

---

[1]) 59, 1: *Ἐὰν δὲ τινες ἀπειθήσωσιν τοῖς ὑπ᾽ αὐτοῦ δι᾽ ἡμῶν εἰρημένοις γινωσκέτωσαν ὅτι παραπτώσει καὶ κινδύνῳ οὐ μικρῷ ἑαυτοὺς ἐνδώσουσιν.*

[2]) 63, 2: *χαρὰν γὰρ καὶ ἀγαλλίασιν ἡμῖν παρέξατε, ἐὰν ὑπήκοοι γενόμενοι τοῖς ὑφ᾽ ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκκόψητε τὴν ἀθέμιστον τοῦ ζήλους ὑμῶν ὀργὴν κατὰ τὴν ἔντευξιν, ἣν ἐποιησάμεθα περὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας ἐν τῇδε τῇ ἐπιστολῇ.* Der scharfe Ausdruck *ἐκκόψητε τὴν ἀθέμιστον . . ὀργήν* verbietet anzunehmen, dass Clemens damit das *ἅγιον Πνεῦμα* verbunden denkt; er will offenbar dasjenige betonen, was die Corinther ihrerseits zu thun hätten, gleichwie der tadelnde Ausdruck sie allein betrifft. Der Beistand des hl. Geistes ist hier wie anderswo (vgl. 65, 1) Voraussetzung. Dagegen stimmt des *ἅγ. Πν.* die Beziehung auf *γεγραμμένοις* zu dem 59, 1 geäusserten Gedanken *ὑπ᾽ αὐτοῦ δι᾽ ἡμῶν εἰρημένοις.* Siehe Funk in h. l.

[3]) 5, 2.

[4]) Scharfe, „petrinische Strömungen“, S. 182.

Von den Aposteln aber muss sich alle Gewalt in der Kirche herleiten.[1]) Also muss Clemens sich bewusst gewesen sein, dass auch die Kraft und Aufgabe einer „Säule“ des kirchlichen Gebäudes auf ihn durch rechtmässige Vererbung übergegangen sei.

So erst verstehen wir ganz das Bild vom Leibe Christi, dessen Bestandteile die Gläubigen sind.[2]) Denn wenn Clemens es für seine Pflicht hält, die entzweiten Glieder dieses Leibes wieder zu vereinigen, dann muss er sich die Rolle des sichtbaren Hauptes zugeschrieben haben,[3]) in dem und durch welches Christus wirkt und seinen Leib regiert.[4]) Nun begreifen wir die allumfassende Liebe und Fürsorge für die ganze Herde Christi, in deren Namen Clemens das erhabene Gebet zu Gott richtet,[5]) weil er sich als der oberste Hirte auf Erden fühlt, weil er sich als denjenigen weiss, dem die ganze Leitung und auch Verantwortung[6]) für den Schafstall des Herrn[7]) anvertraut ist.

Man sieht, dass die Frage vom Primat der römischen Gemeinde aus der inneren Idee des Clemensbriefes sich beantworten lässt, ohne Rücksicht auf die geschichtliche Frage, ob Petrus in Rom den Martyrertod erlitten hat. Friedrich[8]) hat in kurzer Anmerkung letztere Thatsache und damit den ganzen Primat abweisen zu dürfen geglaubt, dafür aber um so nachdrucksvoller den Pseudoclementinen[9]) Glauben geschenkt, welche den Vorrang des hl. Petrus auf Jakobus, den Bischof von Jerusalem, übergehen lassen.[10])

[1]) 42, 1. 2; 44, 1 ff.

[2]) 37, 5; 98, 1; 46, 7.

[3]) 37, 5.

[4]) Vgl. 59, 1.

[5]) 59, 2 ff.

[6]) Vgl. 59, 2: *ἡμεῖς δὲ ἀθῷοι ἐσόμεθα ἀπὸ ταύτης τῆς ἁμαρτίας.*

[7]) 59, 4: *ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου* 54, 2.

[8]) Zur ältesten Geschichte des Primates, S. 56, A. 1.

[9]) Vgl. den Beginn der ep. Clem. ad Jacob: *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ* etc.

[10]) Vgl. Langen, Die Clemensromane, S. 8 ff. Brüll, der erste Brief des hl. Clem., S. 54 f., desgl. Tüb. Quartalschr. 1891, S. 577 ff. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1886, S. 7, A. 1. Döllinger, Christentum und Kirche, S. 322.

Wenn aber heute die Bedenken bezüglich des Todesortes des hl. Petrus von allen besonnenen Forschern als unhaltbar verlassen sind[1]) — zu deutlich spricht ja das Zeugnis des Clemensbriefes für die römische Überlieferung — dann muss Friedrich folgerichtig seinen Standpunkt aufgeben und mit der Thatsache auch den Primat anerkennen.

Der ausführlichere Bericht über die Leiden des hl. Paulus[2]) kann dabei dem Ansehen seines Gefährten im Tode keinen Eintrag thun. Clemens hatte allen Grund, den Corinthern gegenüber die Person ihres grossen Apostels lebendiger vor Augen zu stellen.[3]) Übrigens spendet er auch dem hl. Petrus grosses Lob. Letzterer ist vor dem hl. Paulus und allen anderen Beispielen christlichen Starkmutes genannt, mit ersterem als der „gute Apostel, als die grösste und gerechteste Säule“ gepriesen.[4]) Sein Todesschicksal erscheint in inniger Verwebung mit dem seines erhabenen Genossen[5]) und den übrigen Opfern der neronianischen Verfolgung in Rom *(ἐν ἡμῖν)*,[6]) der Hinweis auf die Erinnerung „des gegenwärtigen Geschlechtes“[7]) bekundet hinlänglich, dass Clemens die nähere Kenntnis der Umstände mit Recht voraussetzt, also keiner weiteren Aus-

---

[1]) Vgl. Harnack, not. in 5, 4; Lightfoot, s. Clem. I. p. 73 ff. (reichl. Literatur). Weizsäcker, apost. Zeitalter, S. 468, über den Streit darüber siehe Katholik, 1872, S. 658 ff., 1887, S. 11 ff., bes. S. 13; Kraus, theol. Literaturblatt, 1872, Nr. 11; Kirchengesch., S. 50 ff. (woselbst die Literatur allseitig berührt ist); Zeitschrift für kath. Theologie, 1894, S. 198 u. a. m.

[2]) 5, 5 ff.

[3]) Vgl. 47, 1 ff.

[4]) 5, 2.

[5]) *Τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλαῖς αἰκίαις παὶ βασάνοις διὰ ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν* (Knopf hat die Verbesserung *πολλὰς αἰκίας καὶ βασάνοις* aus der lateinischen Handschrift gegen alle morgenländischen angebracht!).

[6]) Siehe Lightfoot, a. a. O., p. 74; s. Clem. II not. in c. 6, 2 über die *Δαναΐδες καὶ Δίρκαι* als besondere Merkmale der neronianischen Martern. Tacit. annal. c. XV, 44; s. auch Jungmann, diss. sel. in hist. diss. I, n. 38 sqq. (S. 60 ff.).

[7]) 5, 1: *Λάβωμεν (πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν* v. 3*) τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ* (= die bekannten) *γενναῖα ὑποδείγματα.*

führung bedarf, wo nicht besondere Absichten wie beim hl. Paulus mit im Spiele sind. Im Gegenteil beweist die scheinbar flüchtige Bemerkung über Petrus aufs neue die Unbefangenheit unseres Schriftstellers, dem der Gedanke durchaus fremd war, sich eine überlegene Gewalt anzumassen, welche ihm nicht das Recht als selbstverständlich zuerkannte, und die seit dem Ende der grossen Säulen im Schosse der römischen Gemeinde ruhte; denn eine Neuerung in Glauben und Verfassung ist dem hl. Clemens unbekannt. Je weniger er Einzelnheiten vom hl. Petrus schildert, desto klarer steht uns vor Augen, wie sehr Clemens sich an die lebendige Überlieferung anlehnt, die noch zu frisch das Andenken des Felsenmannes bewahrt, um einer ausführlichen Darlegung seiner Schicksale zu bedürfen, desto unleugbarer ist aber auch die Thatsache, dass sich Rom bei Absendung seines Briefes auf überliefertes Recht stützt. Wäre ihm dagegen daran gelegen gewesen, ein angemasstes Recht durch eine fälschliche Grundlage zu befestigen, so hätte er doch in ganz anderer Weise die Person des hl. Petrus hervorheben müssen. Aber er hat dies nicht gethan; daher kann auch von einer „Anmassung“ keine Rede sein.

Und nun ist die Gelegenheit gekommen, dass wir die Stellung des hl. Clemens in der römischen Kirche würdigen. Bisher haben wir keinen Unterschied zwischen beiden bezüglich ihres Verhältnisses zu Corinth gemacht. Der Verfasser scheint selbst einen solchen Unterschied nicht anzudeuten; denn er schreibt offenbar „im Namen der römischen Gemeinde.“ [1]) Und doch muss ein grosser Unter-

---

[1]) *Ἡ Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦση Ῥώμην τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ Κόρινθον* (Procem.); vgl. Euseb., H. E., III, 37 *ἥν (sc. ἐπιστολήν Κλήμης) ἐκ προσώπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τῇ Κορινθίων διετυπώσατο.* Hieronymus übersetzt wörtlich: (Clemens) . . . scripsit ex persona Romanæ ecclesiæ ad ecclesiam Corinthiorum . . epistolam (mit der gleichen Beziehung auf den Hebräerbrief wie bei Eusebius. Daraus sieht man wiederum, dass Hieron. unser Schreiben nicht aus der lateinischen Überlieferung, sondern aus Eusebius kennen lernte, dem er auch den Bericht über den kirchlichen Gebrauch des Briefes entnahm).

schied bestehen. Denn es ist eine andere Vertretung, wenn einer seine ganze Vollmacht aus der Übertragung durch die Gemeinde schöpft, und eine andere, wenn der Betreffende kraft seines Amtes von höherer Gewalt über die Gemeinde gesetzt, als deren oberster Leiter handelt und schreibt. In letzterem Sinne müssen wir den hl. Clemens beurteilen. Aus dem Briefe spricht nicht der Ton, der einen höheren Befehl, als Gottes Gebot über sich erkennt.[1]) Andererseits aber „bekommt man" durch die „Vertiefung in das Studium des Clemensbriefes immer mehr das Gefühl, einer kräftigen und ausgeprägten Persönlichkeit gegenübergestellt zu sein,"[2]) d. h. das Schreiben trägt zugleich durchaus den Charakter der Einzelperson des Verfassers. Wenn dieser auch die Kirche Roms als Absenderin des Briefes nennt,[3]) so beruft er sich nie auf eine Bevollmächtigung seitens derselben, obschon bei der Wichtigkeit der Sache und nach apostolischer Gewohnheit die Gemeinde,[4]) bezw. das Presbyterium,[5]) seine *ἐπισκοπή*, um ihre Zustimmung angegangen worden sein mögen. Das aber wird niemand abstreiten können, dass der Brief in erster Linie Ausdruck der persönlichen Gesinnung und Stimmung des hl. Clemens ist und insofern nicht als die Frucht ängstlicher Sorge, den Anweisungen einer beschliessenden Körperschaft zu entsprechen, angesehen werden kann.[6])

---

[1]) Daher ist unzureichend, wenn Wrede (S. 83) in Clemens sogar „einen altchristlichen *διδάσκαλος*" (= Harnacks Propheten) erblicken will, der nur so nebenbei „vielleicht zugleich Presbyter war" (A. 4). Ein *Διδάσκαλος* hat keine Befugnis, zu gebieten; am allerwenigsten in der ganzen Kirche. Clemens tritt ausserdem als Lehrer auf, der noch dazu für ständig, d. i. ordnungsgemäss nach göttlichem Rechte Gewalt und Verantwortung besitzt.

[2]) Bang, in Stud. und Krit. 1898, S. 435.

[3]) Das einzige Argument Völters für die Behauptung, dass Clemens nur wegen der Stelle bei Hermas, Vis. II als Verfasser des Clemensbriefes angesehen wurde.

[4]) Vergl. 44, 3: *συνευδοκησάσης ἐκκλησίας*.

[5]) Act. 1, 15 ss.; 15, 6 ss.; vgl. Cyprian ep. 5 ad clerum; Coustant not. in ep. I Clem. not. 1a.; 44, 1.

[6]) Völter, S. 31, hat diesen Punkt gar nicht gewürdigt, noch weniger die Stimme der Überlieferung, die doch für eine geschicht-

Der Geist selbständiger Thatkraft, Seeleneifer und Gottesliebe wehen uns entgegen, nicht demütige Unterwerfung unter eine höhere Macht auf Erden.[1]) Gerade die weitschweifige Form der Ausführung veranschaulicht es, wie der Verfasser keineswegs fremder Anweisung, sondern dem Zug des eigenen Herzens und tieferfassten Pflichtgefühles folgt.

Nur am Anfange bei der Grussformel steht der Name der römischen Gemeinde; sonst ist er immer verdrängt durch das unbestimmtere „Wir,“[2]) dessen Gebrauch schon näher betrachtet wurde. Wo Clemens aber offen Partei für die corinthischen Presbyter ergreift,[3]) erscheint jenes *ἡμεῖς* losgelöst von der Gemeinde. Clemens betrachtet hier nur die Presbyter als solche, im Gegensatz zur aufrührerischen Gemeinde,[4]) und sich selbst *(ἡμᾶς)* in jenen Spottreden mitbetroffen. Das hat aber nur Sinn, wenn er gleichen Standes, wie die corinthischen Amtsbrüder, war und so die Verachtung der *ἔνιοι πρεσβύτεροι* als Beleidigung des

liche Thatsache vor allem anzurufen ist und einhellig auf Clemens hinweist. Übrigens hat Völter nicht den leisesten Ansatz eines Beweises ausser dem, dass die Kirche Roms vom Anfang sich als Absenderin kundgibt.

[1]) Auch nicht eines Papstes, dessen Mitarbeiter etwa Clemens war, wie Gröne (Papstgeschichte, S. 27) von Papst Linus annehmen möchte.

[2]) 1, 1; 6, 1; (7, 1); 62, 1 ff., obgleich die Beziehung letzterer Stelle auf Clemens ausschliesslich das Wahrscheinlichere ist; denn er fasst hier seine breiten Ausführungen zusammen; 63, 1—65, 1; 5, 1 ff.; 7, 2 ff.; 9, 1 ff.; 14, 1 ff.; 15, 1 ff.; 16, 17; 17, 1 ff.; 18, 1; 19, 1 ff.; 20, 11—38, 4.

[3]) 39, 1: *Ἄφρονες καὶ ἀσύνετοι καὶ μωροὶ καὶ ἀπαίδευτοι χλευάζουσιν ἡμᾶς καὶ μυκτηρίζουσιν, ἑαυτοὺς βουλόμενοι ἐπαίρεσθαι ταῖς διανοίαις αὐτῶν.* 56, 1.

[4]) Die römische Kirche kann in 39, 1 doch nicht gemeint sein, denn gegen sie sind doch die Hohn- und Spottreden *(χλευάζουσιν)* nicht gerichtet. Ausserdem steht der Satz als unmittelbare Folge auf das Vorausgehende. Hier ist aber das Bild des Heeres mit seinen Befehlshabern und Untergeneralen, sowie vom Leibe mit seinen Gliedern — und zwar den für das Ganze besonders thätigen (Haupt, Füsse) — behandelt (c. 37—38, 1), so dass hervorgeht, Clemens will die Anwendung des Vergleichs nur auf die Vorsteher der Kirche, die er mit *ἡμᾶς* 39, 1 einführt.

ganzen Priesterstandes fasste. Andererseits erscheint er wieder über den Angegriffenen stehend, weil er allein sich berufen fühlt, die Ehre des Standes und die Opfer des Aufruhres in Schutz zu nehmen. Wer muss aber derjenige sein, der mit fremden Presbytern die gleiche Standeswürde teilt, oder doch über sie gesetzt ist? Clemens ist Presbyter in Rom, aber er ist noch mehr, er muss einer der Bischöfe sein, die kurz nach ihm schon Ignatius über die ganze Erde verteilt weiss,[1] ohne welche die Kirche nicht gedacht werden kann.[2] Darum zeigt sich der Verfasser ebenso als der persönlich über die corinthische Frevelthat entrüstete Sittenrichter,[3] wie als der milde hochherzige Seelenhirte (53—56), der die Befriedigung seines gerechten Zornes in der Mahnung an seine Amtsbrüder zu Grossmut und Erbarmen,[4] zu priesterlichem Gebete für die Beleidiger[5] sucht, dessen sehnliches Verlangen daraufhin gerichtet ist, die Verirrten von falscher Bahn zurückzurufen und sie dem drohenden Verderben zu entreissen,[6] bis er endlich im erhabenen Gebete seine Fürbitten am Throne des Allerhöchsten niederlegt. Dieses Gebet,[7] nicht minder kraft- und salbungsvoll, wie ächt priesterlich und dem Geiste kirchlicher Gemeinschaft angepasst, zeigt in seiner Abfassung, dass es ganz dem überquellenden Herzen des apostolischen Mannes entsprungen ist, aber zugleich auch durch den Zusammenhang mit dem Vorausgehenden, dass Clemens sich selbst gemeint hat, als er schrieb: Gott „hat durch uns gesprochen;“[8] noch mehr kommt dies zum Aus-

---

1) Ad Eph. 3, 2: *οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.*

2) Ignat. ad Trall. 3, 1: *χωρὶς τούτων* (dreifache Hierarchie) *ἐκκλησία οὐ καλεῖται.* Vgl. Sohm, K. R., S. 168, A. 8.

3) 39, 1.

4) C. 54, 1 ff.

5) 56, 1.

6) 58, 2—59, 1.

7) 59, 2 ff.

8) 59, 1: *Ἐὰν δέ τινες ἀπειθήσωσιν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ δι' ἡμῶν εἰρημένοις.* v. 2: *ἡμεῖς δὲ ἀθῷοι ἐσόμεθά . . καὶ αἰτησόμεθα, ἐκτενῆ τὴν δέησιν καὶ ἱκεσίαν ποιούμενοι, ὅπως* etc. folgt das Gebet.

druck durch die Zurückführung der Abfassung des Briefes auf den hl. Geist;[1]) abgefasst aber hat als menschliches Werkzeug das Schreiben der hl. Clemens; er fühlt sich also vom hl. Geist geleitet, nicht vom Befehl seiner Gemeinde.

Wie wäre auch der letztere Gedanke mit der ganzen Idee des Briefes vereinbar? Soll das Sendschreiben, welches den Zweck verfolgt, mit den unbezwinglichen Waffen wahren Glaubens und lauterer Überlieferung den Vorrang des Clerus über dem Volke wieder dem christlichen Bewusstsein lebendig einzuprägen, selbst nur aus Willfährigkeit gegenüber den Verfügungen der Gemeinde hervorgegangen sein? Soll die Verfassung der Kirche, wie sie nach Clemens durch die Apostel für die ganze Kirche ohne Ausnahme geordnet wurde, für Rom nicht bestehen?[2]) Und doch ist der Brief von der römischen Kirche ausgegangen? Welcher Widerspruch wäre dies gewesen, wenn Rom die Verfassung verworfen hätte, welche es als „normal"[3]) für die ganze Kirche ansah! Nach letzterer Verfassung aber haftet das Lehr- und Vorsteheramt nicht an der Gemeinde, sondern an der Person desjenigen, der durch göttliche Sendung — sei es unmittelbar, sei es mittelbar durch rechtmässige Übertragung — bestellt ist: also hat Clemens nicht etwa im Auftrag der römischen Gemeinde den Brief geschrieben: er muss somit derjenige sein, der mit Fug und Recht kraft göttlichen Amtes die Kirche vertritt, und das ist nach seiner eigenen Lehre vor allem der Bischof.[4]) Denn wer soll jener Mann sein, der die Sache der Presbyter zu seiner eigenen macht,[5]) während er zugleich wie ein Oberer[6]) zu ihnen spricht, als derjenige, der eben

[1]) 63, 2: *ἐὰν ὑπήκοοι γενόμενοι τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκκόψητε τὴν ἀθέμιστον τοῦ ζήλους ὑμῶν ὀργήν* etc.

[2]) Vgl. Réville origines p. 420.

[3]) Réville, a. a. O.

[4]) 42, 4.

[5]) 39, 1.

[6]) 54, 1 ss.; 56, 1 ff.

an der Spitze des Presbyteriums steht? Daher ist Sohm's[1]) Behauptung hinfällig, dass es zur Zeit des Clemensbriefes noch keinen monarchischen Episkopat in Rom gab. Man kann vielmehr den Clemensbrief seiner innersten Idee nach gar nicht verstehen, wenn man nicht die Voraussetzung annimmt, dass Clemens rechtmässiger Bischof von Rom gewesen.

Die Thatsache des römischen Episkopats zugegeben, ist es unschwer, den Gewaltbereich des Inhabers jener Würde zu betrachten. Der römische Bischof erscheint nicht über seine Gemeinde nur bestellt, er erscheint nicht als der Obere über seine eigenen Presbyter nur, er ist auch über fremde Kirchenvorsteher gesetzt, er besitzt Macht über die christliche Welt; er besitzt die Gewalt „über die äusseren Gemeinden", wie sie ihm auch vom Hirten des Hermas zuerkannt wird; „denn ihm ist sie übertragen"[2]) und zwar im Gegensatz zu den einfachen Presbytern der Kirche, welche die Offenbarung des geheimnisvollen Propheten der Gemeinde vermitteln sollen; um wie viel höher muss also ener Clemens des Hermas über den *πρεσβύτεροι* stehen![3]) Der römischen Überlieferung ist aber kein anderer Clemens, als der unsere, bekannt, den man in jenem Hermasbuche annehmen könnte.[4]) So ist also hier ausgesprochen, was dort der hl. Clemens thut. Im Hermas finden wir das

[1]) Kirchenr., S. 175.

[2]) Vgl. Herm. vis. II, 4. 3: *Γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἐν Κλήμεντι καὶ ἐν Γραπτῇ. Πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται. Γράπτη δὲ νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς. Σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας;* (an anderer Stelle sind letztere die Erstberechtigten zum „Sitzen" *καθίσαι* (vis. III, 1, 8); vis. III, 9, 7—10 ist beides zusammen genommen: *τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις* steht das *παιδεύειν τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου* zu — prophetisch erweiterte Ausdrucksweise. Es ist willkürlich von Sohm, S. 170, A. 16 mit Harnack hier die „Propheten und Lehrer" als *προηγούμενοι* einzusetzen. Die Geistesbegabten sind einmal keine „Führenden".

[3]) Vergl. Zahn, Hirt d. Hermas, S. 43, S. 41 f.

[4]) Vgl. Zahn, a. a. O. Brüll, in Tüb. Quartalschr. 1878, S. 78 ff. u. „Hirt d. Hermas", S. 4 ff. Heyne, „Quo tempore", p. 15 sqq. Sohm, K. R., S. 174, A. 29.

Recht in Worte gekleidet, welches der Clemensbrief zur notwendigen Voraussetzung hat; denn es ist die ideale Kirche,[1]) welche im Gegensatz zur Gemeinde (vis. II. 4, 3) und Presbyterium jenes Recht ausspricht: ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται.

Worin besteht nun nach Clemens diese Gewalt des römischen Bischofs über die Aussenkirchen?[2]) Wir haben dieselbe bereits angedeutet. Clemens tritt uns zunächst als oberster Richter entgegen zwischen Clerus und Volk. Von seinem Urteilsspruch gibt es keine Verweisung an ein höheres Gesetz auf Erden; er lässt nur die Wahl zwischen Leben (58, 2) und Verderben (59, 1).

Warum aber hat sich Clemens eingemischt? Weil er sich vor Gott dazu verpflichtet hielt,[3]) und nicht nur vor Gott, sondern vor allen andern christlichen Gemeinden, welche durch das Schisma der corinthischen Brüder mit Betrübnis erfüllt waren,[4]) aber zugleich der römischen Kirche die Pflicht und das Recht überlassen hatten, einzugreifen. Daher tritt uns im Clemensbrief nicht etwa nur das Schreiben eines Metropoliten[5]) an eine suffragane Gemeinde ent-

---

[1]) Vgl. vis. I.

[2]) Insofern diese Gewalt im Clemensbrief zuerst geübt erscheint, da uns keine anderen Urkunden aus jener Zeit der römischen Kirche erhalten sind, bezeichnet unser Schreiben allerdings den „Anfang des Kirchenrechts“ (Sohm, vgl. Möhler, Patrologie, S. 51); aber er setzt das rechtliche Bestehen der Gewalt bereits voraus. Nie konnte Clemens beabsichtigen, noch hätte er es mit seinem Briefe jemals erreichen können, ein neues Recht vollständig einzuführen; vergl. Kraus, Kirchengesch., S. 100 ff.

[3]) 59, 2: ἡμεῖς δὲ ἀθῷοι ἐσόμεθα.

[4]) 46, 9.

[5]) Einen solchen Metropolitanverband möchte man eher unter den einzelnen paulinischen Gemeinden in Griechenland, bezw. Kleinasien vermuten, wie wir aus den Ignatianischen Briefen entnehmen könnten. Von dem innigen Verhältnis der Bischofskirchen in Griechenland und Kleinasien legt auch der Polykarpbrief an die Philipper, sowie Dionysius von Corinth (bei Eusebius oben) Zeugnis ab. (Vergl. Kraus, a. a. O., S. 99, der nur vom „Metropolitanverband“ im weniger strengen Sinne redet, insofern darin der Ausdruck höherer Gewalt liegt, welche eben dem obersten Leiter der Kirche zu eigen ist; s. a. a. O., S. 101). S. a. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients (Münster 1901), S. 8 f.

gegen — Corinth stand zu Rom keineswegs im Verhältnis der Pflanzstadt zur Mutterkirche — vielmehr ist es die Sorge für die Wohlfahrt der ganzen christlichen Welt, welche Clemens beherrscht und in seinem Schreiben zum Ausdruck kommt. Denn er spricht vom ganzen ungeteilten Leib des Herrn,[1]) dessen Friede und überlieferte Eintracht ihm am Herzen liegt.[2]) Sein apostolischer Gruss und Wunsch zu Gnade und Friede gilt allen Auserwählten Gottes,[3]) die da durch Christus berufen sind; sein Gebet gilt der ganzen Herde Christi auf Erden, jedem Gliede des auserwählten Volkes[4]) das „den erhabenen und hochheiligen Namen des Herrn anruft," und für die ganze Brüdergemeinde fordert er zum Gebete auf.[5]) Wie von hoher Warte sieht Clemens schon über die christlich gewordene Welt hin, ihm wird Bericht erstattet über die Zustände auswärtiger Gemeinden;[6]) er schickt Gesandte von tadellosem Wandel aus, die „Zeugen sein sollen" zwischen Rom und der fremden Kirche,[7]) die den Corinthern sowohl die ge-

---

[1]) Vgl. 37, 5; 46, 7; 38, 1.

[2]) 51, 2.

[3]) 65, 2: *Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν καὶ μετὰ πάντων τῶν πανταχῇ τῶν κεκλημένων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δι' αὐτοῦ.* Vgl. Procem. *κλητοῖς ἡγιασμένοις ἐν θελήματι Θεοῦ διὰ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* 59, 2 ff.

[4]) 64: *ὁ ἐκλεξάμενος . . . . ἡμᾶς . . . εἰς λαὸν περιούσιον, δῴη πάσῃ ψυχῇ ἐπικεκλημένῃ τὸ μεγαλοπρεπὲς καί ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ πίστιν φόβον* etc.

[5]) 59, 2; vgl. 2, 4.

[6]) Vergl. das über die corinthische ‚Berichterstattung' im ersten Teile Gesagte.

[7]) 65, 1; 63, 3: *ἐπέμψαμεν δὲ καὶ ἄνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονμς ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέπτως ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν, οἵτινες καὶ μάρτυρες ἔσονται μεταξὺ ὑμῶν.* Clemens nennt die Gesandten nicht Presbyter oder Diakone. Seine Gesamtidee von der Kirchenverfassung, wie die Natur des Streites, ausserdem die Beinamen *πιστοί* (vgl. 48, 5; 42, 5 = Diakone) und *σώφρονες* (vgl. 3, 3 = die Presbyter als Opfer des Aufstandes) machen es zu einem höchst wahrscheinlichen Schlusse, dass jene Männer aus dem Stande der Hauptbeteiligten am Streite — Presbyter und Diakonen — gewählt waren. Weizsäcker, ap. Zeitalter, S. 615; Loofs, Stud. und Kritik., 1890, S. 639, gehen jedenfalls zu weit, die Presbyterwürde hier gänzlich abzuweisen, weil sie nicht genannt werde. Aber noch unstatthafter ist die Behauptung Sohms: hier sei von keiner

naue Übereinstimmung der römischen Verfassung mit der im Briefe so sehr verlangten Ordnung, wie auch deren apostolischen Ursprung (*ἀπὸ νεότητος — ἕως γήρους*) und wahrhaft geschichtlichen Charakter[1]) bestätigen konnten, die also gewiss am wenigsten geeignet waren, Werkzeuge der Einführung einer neuen Verfassung zu sein, wie doch Sohm voraussetzen muss.[2])

Damit zeigt sich Clemens im Besitz eines Aufsichtsrechtes über die Einhaltung der kirchlichen Ordnung, und weil auch ein gewichtiger Umstand für den Glauben,[3]) ja — sogar nur menschlich gesprochen — eine bedeutsame Bürgschaft für dessen unverfälschte Vererbung im lebendigen Lehramte liegt,[4]) und Clemens als Schützer und Hüter der gesetzmässigen Fortpflanzung dieser Gewalt auftritt, steht er vor uns als der berufene oberste Wächter kirchlicher Überlieferung und apostolischen Glaubens.

Harnack hat Recht[5]): Rom hält fest am *κανὼν τῆς παραδόσεως*, es kennt am besten die *προστάγματα καὶ δικαιώματα τοῦ Θεοῦ*; der Clemensbrief ist in der That „aus dem Bewusstsein tiefster, festester Gemeinschaft mit der Wahrheit geboren,“[6]) aber auch aus dem Gefühl der Pflicht, diese Wahrheit überall zu schützen und zur Geltung zu bringen.[7]) Die überlieferte Wahrheit in der Lehre,[8]) bei der gottesdienstlichen Feier,[9]) beim kirchlichen Vorsteher-

---

„Bestellung“ oder gar von einer „Weihe und Handauflegung“ die Rede, also gebe es überhaupt „keine Bestellung zum Presbyter“, als ob Clemens überall auch alles wieder sagen müsste, was er c. 44, 3 gerade für die Presbyter (nicht „Episkopen“, wie Sohm, S. 95; Weizsäcker, S. 620 sich ausdrücken, vergl. auch 54, 2) genugsam erörtert hatte (vgl. Sohm, K. R., S. 88).

[1]) Brüll, Der erste Brief des Clem., S. 39 ff.

[2]) Sohm, a. a. O., S. 160 ff.

[3]) Sohm, S. 160; S. 23 ff.; vgl. c. 40, 1 ff.

[4]) Vgl. 42, 4. 5.

[5]) Dogmengesch. I, S. 444 (oben).

[6]) Bestmann, Gesch. der christl. Sitte, S. 251.

[7]) 59, 1.

[8]) 7, 2; 27, 3; 46, 7.

[9]) 40, 1 ff.

amt, der dreifache *κανὼν τῆς παραδόσεως, τῆς λειτουργίας, τῆς ὑποταγῆς* bilden den Inhalt des Rechtes,[1]) in dessen Besitz der römische Bischof am Ende des ersten Jahrhunderts erscheint, und zwar übt Clemens dieses Recht aus im Namen Gottes.[2]) Wenn vom alten Bunde die Rede ist, da spricht Clemens durch Gottes Mund, aber im neuen Gesetz tritt des Ewigen Stimme zurück, Clemens offenbart sich als den berufenen Lehrer des Glaubens, gleich den Aposteln von Gott gesendet, und der Herr redet durch seinen Mund,[3]) der Hauch des göttlichen Geistes weht durch die Zeilen, die des Bischofes Hand geschrieben.[4]) Wahrlich, wir können sagen: im Clemensbrief finden wir bereits alle wesentlichen Bestandteile des später formulierten Begriffes vom römischen Primate wie im fruchtbaren Keime enthalten, wenn sich derselbe auch, den Zeitverhältnissen entsprechend, noch nicht in voller Entfaltung zeigen konnte.[5]) Jedenfalls aber gehört dieses Vorrecht der römischen Gemeinde zur überlieferten Lehre der Kirche; denn wie hätte Clemens, der sich ganz auf letztere stützt, mit seiner unberechtigten Einmischung ein fremdes ungewohntes Element in die Überlieferung hineintragen können und dabei einen Gehorsam gefordert, wie man ihn dem göttlichen Gebote schuldet?[6]) Fügen wir hinzu: was Clemens als verfassungsmässiges Recht der Kirche seiner Zeit anerkennt, das hält er für massgebend für die Kirche aller Zeiten bis zur Erscheinung des Richters.[7]) Denn wenn in der Kirche stets die Wahrheit gelehrt werden soll, muss es auch immer rechtmässige Lehrer der Wahrheit geben, und wenn dort immerfort die „Gaben dargebracht“ werden

[1]) 7, 2; 41, 1; 1, 3; vgl. Friedlieb, hl. Schrift, Tradition und Schriftauslegung, S. 242.

[2]) Vgl. 59, 1; s. die neueste bedeutsame Unionschrift des Anglicaners Spencer Jones, England and the Holy See, Lond. 1902, S. 114.

[3]) 59, 1.

[4]) 63, 2.

[5]) Vgl. Grisar, Geschichte Roms, I, S. 1.

[6]) 59, 1.

[7]) 50, 3.

sollen, die hocherhaben sind über den Opfern des alten Bundes — sowohl den sichtbaren, wie den unsichtbaren im Gebete des Herzens — dann muss auch die Nachfolge der Apostel fortdauern, durch welche jene Gewalt vererbt wird. Darum haben jene ersten Herolde des Glaubens, von Christus erleuchtet, für die ganze Zukunft der Kirche die Fortpflanzung des Vorsteheramtes geregelt.[1] Und das Recht des römischen Bischofes, welches von Clemens im Bewusstsein des gleichen göttlichen Ursprungs ausgeübt wird, sollte vergehen? Nein, die Sterne ziehen ihre Bahn, die Jahreszeiten durchmessen ihren Lauf im steten Wechselgang, und die Naturkräfte arbeiten ruhig fort, getreu dem Gesetze, das des Schöpfers Weisheit ein für allemal vorgeschrieben:[2] Aber dies alles ist für Clemens nur ein Gleichnis der höheren geistigen Ordnung. Derselbe Gott, der durch sein majestätisch hehres Wort die sichtbare Welt erschaffen,[3] ist auch der Urheber jenes geistigen Baues, der aus lebendigen Steinen auf Erden zusammengefügt mit seiner Krönung in den Himmel ragt.[4] Das Weltall wird in Trümmer sinken, von der Gewalt des Herrn vernichtet,[5] der geistige Bau hingegen muss unverändert so fortbestehen, wie ihn des Meisters Weisheit ersonnen und die Bauleute errichtet, bis das Reich der Auserwählung offenbar werden wird.[6] So ist wahrhaft zur Zeit des hl. Clemens schon „die Gemeinde der Welthauptstadt zum ideellen Mittelpunkt der grossen Kirche geworden,“ „das Rom der Cäsaren ist auch das heilige, das ewige Rom.“[7]

---

[1]) 44, 1. 2.

[2]) Vgl. c. 20, 1 ss.

[3]) Vgl. 27, 4.

[4]) Vgl. 42, 1 ff.; 44, 1 ff.; 29, 1 ff.; 30, 1 ff.; 36, 2 ff.

[5]) 27, 4; 50, 3.

[6]) 50, 3; 42, 3.

[7]) Vergl. Weingarten, Zeittafeln, S. 12 (die Worte stehen in der 3. Auflage 1888. In der Ausgabe 1897 scheinen sie entfernt zu sein!).



Schlussbetrachtung.

Der vorliegende Versuch, die dogmatische Bedeutung des Clemensbriefes zu würdigen, ist bei der Untersuchung der einzelnen in demselben enthaltenen Wahrheiten stehen geblieben. Noch erübrigt uns zur Vervollständigung des Ganzen, das Bild des gesamten Lehrgebäudes zu überschauen und seine Eindrücke auf uns wirken zu lassen. Und hier drängt sich wohl in erster Linie die Frage auf: Wenn der Brief wirklich als Ausfluss der primatiellen Hoheit Roms zu nehmen ist, haben wir es dann mit einer „kathedralischen Entscheidung“ zu thun?

Die Lösung dieser Frage hängt von der andern ab: Hat Clemens in seinem Briefe eine für die ganze christliche Welt bindende Entscheidung über Glaube und Sitte fällen wollen? Die Antwort ist nun klar: was Clemens entscheidet, ist der Streit zwischen den Corinthern und ihren Presbytern. Eine Frage über Glaube und Sitte entscheidet er nicht. Vielmehr stützt er sich auf den von beiden Seiten in gleicher Weise anerkannten *κανὼν τῆς παραδόσεως.*[1]) Er will nicht erst über eine streitige Lehre das endgiltige Urteil fällen, um von nun an die ganze christliche Welt zu verpflichten: er will nur die vergessenen Lehren des Glaubens und des Gehorsams[2]) gegen die rechtmässigen Vorsteher wieder einschärfen und zu lebendiger, thatkräftiger Wirksamkeit den Herzen auf's neue einprägen; die Verpflichtung, dieselben zu glauben und zu befolgen, wird im ganzen Briefe von vornherein vorausgesetzt.[3]) Die Stellen, wo Clemens sich besonders bewusst

---

[1]) 7, 2.

[2]) 46, 7.

[3]) Vgl. 27, 2: *Ὁ παραγγείλας μὴ ψεύδεσθαι, πολλῷ μᾶλλον αὐτὸς οὐ ψεύσεται· οὐδὲν γὰρ ἀδύνατον παρὰ τῷ Θεῷ εἰ μὴ τὸ ψεύσασθαι.* v. 3: *ἀναζωπυρησάτω οὖν ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν* etc. Vgl. v. 1. 6; 18, 3 (für die Verpflichtung, auch für Gedankensünden, (27, 6) d. i. für Sünden gegen die Hoffnung, oder den Glauben Rechenschaft zu geben).

ist, im Namen Gottes zu schreiben (59, 1; 63, 2), beziehen sich nicht auf die Bestimmung einer Glaubens- oder Sittenlehre, sondern an und für sich nur auf den Zweck, zu welchem Clemens das Schreiben verfasste: Rückkehr zum Gehorsam gegen die Presbyter im besonderen Fall der Corinther. Dagegen wird dieser Gehorsam als Inhalt der „erhabenen und gerecht überlieferten Eintracht“[1]) hingestellt, und wenn sich Clemens bei der Einschärfung dieser aus der Überlieferung quellenden Pflicht vom heiligen Geist geleitet weiss, so folgt daraus nur aufs neue, dass er sich als den berufenen Hüter heiliger Überlieferung ansieht, den Gott selbst dazu ermächtigt und mit Gnade ausgerüstet hat, es folgt ferner daraus, dass unser Heiliger dabei im Bewusstsein einer Würde und Pflicht handelte, welche ihn über den beschränkten Rahmen der Wirksamkeit in der eigenen anvertrauten Herde hinaushoben.

Dazu kommt aber noch ein weiterer Gesichtspunkt: wenn auch der Clemensbrief nicht als kathedralische Entscheidung zu betrachten ist,[2]) so hat er seinem Verfasser reichlich Gelegenheit geboten, aus der bestehenden Glaubensregel Beweggründe für das Verhalten der Corinther zu schöpfen. Wir finden aber in der Bezeichnung der einschlägigen Wahrheiten eine ganz eigentümliche Sicherheit der Sprache, ein durchgängiges Ausschliessen jeden Bedenkens, es möchten die Corinther ihn etwa des Irrtums überführen, oder ihm einen Widerspruch mit der bei ihnen überlieferten Lehre nachweisen können. Was folgt daraus? Clemens ist sich bewusst, dass er über die Gemeinde gesetzt sei,[3]) in welcher immer der apostolische Glaube bewahrt worden; er ist sich bewusst, dass er nur aus dem

---

[1]) 51, 2: *μᾶλλον δὲ ἑαυτῶν κατάγνωσιν φέρουσιν ἢ τῆς παραδεδομένης ἡμῖν καλῶς καὶ δικαίως ὁμοφωνίας.* Vgl. 47, 6.

[2]) Niemand wird daher behaupten wollen, Clemens habe die Phönixsage als „Dogma“ verkündet, weil er dieselbe den Corinthern gegenüber zur Erläuterung der Auferstehungslehre verwendet (25, 1 ff), ebensowenig wie Clemens etwa das Dasein von Welten jenseits des Ozeans (20, 8) zum Glaubenssatz erheben wollte.

[3]) Vgl. 42, 4.

Born zu schöpfen brauche, der unversieglich in der römischen Kirche quillt, um die Wahrheit des Glaubens in ihrem unverfälschten Gewande darzustellen; und es folgt daraus, dass Clemens auch wusste, diese Übereinstimmung der römischen Kirche mit der Wahrheit werde von den Aussenkirchen als selbstverständlich anerkannt, so dass er sich nicht ausdrücklich auf viele Beweisquellen seiner Lehrsätze über das neue Testament zu berufen brauche, um denselben bereitwillige Aufnahme in Corinth zu sichern. Auch die freie Anführung alttestamentlicher Schriftstellen lässt erkennen, dass es sich für Clemens um einen festen Inhalt der überlieferten Lehre handelte, zu dessen Darstellung er sich sogar nicht scheute, das Gotteswort der äusseren Form nach entsprechend zu gestalten.[1]) Die einzigartige Aufnahme des Briefes in Corinth und in der ganzen christlichen Welt des Morgenlandes vom zweiten Jahrhundert ab, wo Hegesipp die Übereinstimmung zahlreicher Bischöfe, die er besuchte, berichtet,[2]) bis auf Eusebius und herauf durch den Wechselgang der Zeiten, bekundet, dass es niemandem je eingefallen ist, an dem traditionellen Charakter der Lehren des Briefes zu zweifeln. Im Gegenteil, Hegesipp hebt als den dauernden

---

[1]) Vgl. 42, 5 u. a. siehe oben. Hieher gehören auch die scheinbar apokryphen Schriftstellen — vgl. oben bei der Behandlung der Beziehungen zur heiligen Schrift — die eine Vermengung der verschiedensten Gedanken zu einem einzigen darstellen, welcher der Veranschaulichung eines zuvor klar erfassten Gesichtspunktes der Überlieferung dient, aber auch bei den Corinthern als anerkannte Wahrheit vorausgesetzt wird. Daher liegt die Bedeutung jener — wie der andern aus allen verschiedensten Teilen der hl. Schrift zusammengetragenen — Stellen nicht in der Anführung selbst, sondern in dem Gedanken der Überlieferung, der durch sie nach der leicht erkennbaren Absicht des Verfassers zum Ausdruck kommt. Und wenn auch je der unkanonische Ursprung jener Citate an den Tag kommen könnte, deshalb läge keine kathedralische Entscheidung der Ächtheit ihrer Quellen vor, wohl aber bliebe der Grundsatz bestehen: Clemens hat mit jenen Worten den Inhalt der Tradition zum Ausdruck gebracht, welche in der römischen Kirche seit den Tagen der Apostel erhalten und von den andern Kirchen als unverfälscht anerkannt war.

[2]) Euseb. H. E. IV, 22, 1. 2: Hegesipp erzählt, dass er viele Bischöfe besucht, und bei allen die gleiche Lehre gefunden habe — *τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν*.

Erfolg des Briefes in Corinth das „Verharren in der rechten Lehre“ hervor,[1]) d. i. in der Lehre, in deren Besitz er selbst sich befand und deren Inhalt er auf seiner Reise vom Orient bis Rom geprüft hatte;[2]) das war aber keine andere, als die überlieferte Lehre, wie auch Irenäus und Basilius den hl. Clemens als hervorragenden Schützer und Vertreter der apostolischen Tradition feiern.

Damit hängt aber eine andere Frage zusammen: Soll diese unverkennbare Sicherheit, mit welcher unser Verfasser den Inhalt der Überlieferung in so reichem Masse darstellt und in Corinth als selbstverständlich anerkannt voraussetzt, nicht auch noch eine andere Grundlage haben? Wir haben oben bei Behandlung der synoptischen Evangelien auf eine schriftliche Form derselben geschlossen, weil Clemens doch nicht so unfehlbar die Kenntnis der gerade von ihm angeführten Herrenworte in Corinth voraussetzen konnte, wenn er nur an eine Sammlung von Auszügen oder an eine mündliche Überlieferung gedacht hätte, die doch nach Ort und Gelegenheit der Mitteilung eine unbestimmte sein musste. Sollten wir diesen Gesichtspunkt nicht hier noch viel mehr zur Anwendung bringen können? Clemens führt eine solche Fülle von Wahrheiten an, die alle den Gedanken beleuchten sollen, dass die Überlieferung heilige Richtschnur unseres Handelns sei.[3]) Woher weiss er, dass die Corinther jene Wahrheiten ebenso kennen wie er, dass man ihm keinen Widerspruch vorhalten werde, wenn er z. B. in der Rechtfertigung des hl. Paulus Lehre zu befolgen und doch in der Ausführung von ihm abzuweichen scheine?[4]) Dürfen wir nicht ebenso schliessen, wie bei den Evangelien, dass eine schriftliche

---

[1]) Vgl. Euseb. a. a. O.: *‚καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος . . .*

[2]) Euseb. a. a. O. *Συνανεπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ.* Man beachte die erste Person Plur. in der Ausdrucksweise Hegesipps, welche auf die selbstverständlich vorausgesetzte Glaubensgemeinschaft hinweist.

[3]) 7, 2. Siehe besond. auch seine Hinweise auf die nach Gottes Willen festgesetzten liturgischen Bestimmungen, c. 40, 1—41. Vgl. Chamard, Revue 1900, S. 338.

[4]) Vgl. Wrede, S. 85, A.

Form für die Hauptpunkte der überlieferten Wahrheit vorhanden war, was doch um so notwendiger erscheinen musste, je weiter man sich von der eigentlichen apostolischen Zeit entfernte?

Damit kommen wir von selbst auf die Frage über das Verhältnis des Clemensbriefes zum apostolischen Glaubensbekenntnis. Es ist zwar nicht unsere Aufgabe, in den Streit über die Entstehung desselben hier einzutreten, wie er in der Schrift Dörholts[1]) so eingehend geschildert ist. Doch dürfte es nicht unwesentlich sein, wenn wir versuchen, darzuthun, dass Clemens das Bestehen irgend welchen Symbols zur Voraussetzung hat, und zwar muss jenes Symbol dem apostolischen Bekenntnis höchst nahe gekommen sein.

Es hat nicht an Gelehrten gefehlt, welche sogar in Clemens den Verfasser der zwölf Artikel erblickten,[2]) oder wenigstens seine Zeit („um 100 entstanden")[3]) als die der Entstehung des Symbols festhielten. Indes scheint uns ein Umstand, der vielleicht noch nicht genügend beachtet worden ist, völlig die Annahme einer Urheberschaft des hl. Clemens zum Scheitern zu bringen. Wir können es nämlich im letzteren Falle nicht begreifen, weshalb dann Clemens nie im ganzen Briefe das Wort *πιστεύειν* mit *εἰς* verbindet.[4]) Die Form des Taufbekenntnisses verrät doch,

---

[1]) „Das Taufsymbolum der alten Kirche", erster Teil „Geschichte der Symbolforschung", S. 9 ff.; vgl. Kirchenlexikon (Thalhofer) Art. Glaubensbekenntnis V, S. 676 ff.: Realencyklopädie für prot. Theol. 3. Aufl., I, S. 741 ff. (Art. v. Harnack mit reicher Literaturangabe); (neuest. Kunze — Leipzig 1899, s. literar. Rundschau 1900, S. 177 f. — „Glaubensregel, hl. Schrift und Taufbekenntnis", Abschn. VIII, S. 313 ff., bes. S. 317, S. 436).

[2]) Caspari, Glaube an die Trinität, S. 12. Derselbe, Quellengeschichte III, p. 24; 204 sq.; 209—12; J. R. Gasquet (Arzt in Brighton) in Dublin Review 1888.-89, III series, vol. XX, p. 275 ff., vol. XXI, p. 307 ff.: I hazard an opinion it is to remark upon its likeness to the thoughts and language of st. Clement and to suggest that its form may in part at least be due to that great Pontiff.

[3]) Kattenbusch, apost. Symbol. II, S. 310 ff.; vgl. Bäumer, „das apostolische Glaubensbekenntnis, S. 172 ff.; vgl. bei Dörholt, a. a. O. die Literatur.

[4]) Wrede, S. 103 nennt dies „zufällig"; aber es ist doch mehr als Zufall, was förmlich eine Regel sein muss. Etwas zu weit geht

dass die Construction eine tiefeingewurzelte Gewohnheit ihres Verfassers sein musste. Clemens aber gebraucht das Wort *πιστεύειν* höchstens mit *ἐπί* (vgl. 12, 7; 33, 4) oder mit blossem Dativ (vgl. 10, 6), bezw. drückt er die Richtung des Glaubens mit *πρός* (vgl. 35, 5) oder Genet. objectiv. und *ἐν* c. Dat. (vgl. 22, 1; 27, 2; 3, 4) aus (vgl. hiezu auch Caspari, Glaube an die Trinität S. 29 A. 17).

Auf der andern Seite jedoch scheinen verschiedene Ausdrücke eine Verwandschaft der Quelle des hl. Clemens mit dem sogenannten apostolischen Symbol anzudeuten. Man vergleiche nur das dem Verfasser unseres Briefes so geläufige *Θεὸς παντοκράτωρ*[1]) und die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*,[2]) welche als ein Hauptgedanke den Brief durchzieht, noch mehr aber den so sehr in den Vordergrund gestellten Glaubenssatz von der Erscheinung des Reiches Christi,[3]) wo letzterer als Richter jedem vergelten wird nach seinen Werken, mit den entsprechenden Stellen des Symbols;[4]) dazu stelle man die merkwürdige Eidesformel im Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes (58, 2), welche den Beisatz enthält: diese

---

wohl Schwane, Dogmengesch. der vornizänischen Zeit (S. 53), wo er von dem Symbol, welches Marcellus von Ancyra dem Papste Julius übergab, behauptet: „Zweifelsohne rührt diese griechische Formel vom Apostel Petrus her.“

[1]) Vgl. Bäumer, a. a. O.; Harnack, Dogmengesch. S. 148, A. 1.

[2]) 50, 5; 40, 5.

[3]) 50, 3; 34, 3. Dorner nennt den Glauben an Christus als den Richter der Lebendigen und der Toten das älteste Dogma der christlichen Kirche (S. 255); vergl. Diekmann, die Parusie Christi. S. 78.

[4]) *Πιστεύω εἰς Θεὸν παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν Κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆν παρθένου τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ἀμήν.* (Vergl. Harnack, Dogmengesch., I, S. 148, A. 1, das alte römische Symbol.); vergl. auch den Ausdruck *πιστεύειν εἰς* bei Joh. 14, 1. Sollte etwa Johannes in seinen letzten Lebenstagen die Formel endgiltig festgestellt haben? Unwahrscheinlich ist es nicht. Dabei sind aber die oben im Text angegebenen älteren Elemente vorausgesetzt und verwertet.

drei Personen seien der „Glaube und die Hoffnung der Auserwählten“ — sollen wir da nicht an eine bereits in den christlichen Kirchen eingebürgerte Formulierung jener Hauptsätze des Glaubens denken, deren Kenntnis Clemens so ohne weiteres in Corinth wie in Rom bestehend weiss? Darum hat selbst Loofs (Leitf. der Dogmengesch. S. 59) zugestanden, dass bei Clemens c. 58, 2 die „sogenannte Taufformel nachklinge; über die ihm missliche Consequenz für den Trinitätsglauben setzt er sich mit dem „Troste“ hinweg: „die theologische Reflexion fehlte eben noch ganz.“[1]) Was hätte Loofs erst gesagt, wenn er Cypr. ep. 84 c. 11 mit Clem. 58, 2 verglichen hätte? Die Stelle lautet: Tradita est enim nobis sc. fides quod sit unus Deus et Christus unus et una spes et fides una et una ecclesia et baptisma unum nonnisi in una ecclesia constitutum, a qua quique discesserit cum hæreticis esse inveniatur, quos dum contra ecclesiam vindicat, sacramentum divinæ traditionis impugnat? Wir wissen, dass Cyprian den hl. Clemens niemals benützt hat, und hier kann ebenfalls wegen der Verschiedenheit der Form, besonders wegen der Auslassung des hl. Geistes, von einer Benützung keine Rede sein, aber dennoch finden wir die gleichen Wortbildungen — Deus, Christus, fides, spes, und alles gestellt auf den Boden der „göttlichen Überlieferung“ (vgl. Cl. 7, 2)! Es muss eine und dieselbe lautere Quelle sein, aus welcher Cyprian wie Clemens jene Formeln schöpfen und die älter ist als beide Schriftsteller, d. h. die hinaufreicht bis auf die Zeit der „grossen Säulen,“ deren Lehre der hl. Clemens unverfälscht fortpflanzen will.

Ein anderes Zeichen älterer Bestandteile des Symbols scheint uns die Art und Weise zu sein, wie der Glaube an Christus den Herrn eingeführt wird. Wir finden im Glaubensbekenntnis die paulinische Zusammenstellung der Namen

---

[1]) Vgl. Ders. S. 48, und das gleiche Urteil über die Taufformel beim hl. Ignatius von Antiochien (S. 61). Chamard, ‚Les origines du Symbole des Apôtres‘ in der Revue des quest. hist. 1900 S. 343) scheint dies nicht zu berücksichtigen.

καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν[1]) oder bloss *εἰς Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ*, während Clemens stets das „*Ἰησοῦς*“ vor „*Χριστός*“ stellt, den „Sohn Gottes“ Jesus Christus heisst,[2]) zugleich aber die Umstände der Empfängnis[3]) und des Leidens Christi[4]) als bekannt voraussetzt und daher nicht weiter berührt. Hingegen zeigt sich im Allgemeinen eine so eigentümliche Übereinstimmung der Lehrsätze des Clemensbriefes mit den Glaubenswahrheiten des Symbols, dass man sich der Überzeugung nicht verschliessen kann, es habe damals eine stehende Norm der kirchlichen Predigt gegeben, die auch in eine gewisse Form gekleidet und in den einzelnen Gemeinden der grossen *ἀδελφότης*[5]) aufgenommen war. Haben wir oben vorzugsweise die Form betont, so weisen wir nun hin auf die Lehre von Gott dem Allmächtigen[6]) und Einzigen,[7]) von Christus, seinem eingeborenen Sohn,[8]) unserem leidenden und herrlich erstandenen Herrn, welche der Brief zum Ausdruck bringt? Clemens bekennt den Glauben an die Verherrlichung Christi zur Rechten des Vaters, an seine Wiederkunft zum Gerichte, während die Toten aus den Gräbern erwachen. Was sonst an Glaubenslehren in unserem Briefe steht vom Geist der Gnade, von der Kirche, dem Leibe Christi und der heiligen Gemeinschaft ihrer Glieder, von der Nachlassung der Sünden, entspricht ebenfalls den Gedanken des Symbols, mit dem Unterschied, dass sie Clemens in ihrer tiefen Einheit erfasst

---

[1]) Vgl. Cod. Uss. in Christo Jesu filio ejus unico (bei Denzinger, Enchirid. Wirceburg., 1895, S. 1; forma consueta nach Marcell. Ancyranus b. Denz., S. 4).

[2]) Vgl. 36, 4 u. v. 1; 59, 2. 3. 4.

[3]) Vgl. 32, 2: *ἐξ αὐτοῦ* (sc. *Ἰακώβ* 31, 4) *ὁ Κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα.*

[4]) Die Zeitbestimmung *ἐπὶ Ποντίου Πιλ.* bezw. ihre Aufnahme ins Bekenntnis wäre wohl nicht zu erklären, ohne die Voraussetzung, sie sei die Frucht des lebendigen, wenn nicht unmittelbaren Eindrucks der Thatsache; vgl. Morawski s. J., in Zeitschrift für kath. Theologie, 1895, S. 91 ff.

[5]) 2, 4.

[6]) Siehe oben S. 307, A. 1.

[7]) 59, 3; 43, 6.

[8]) 36, 4: *ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης* (im Gegensatz zu den Engeln 36, 2c — 3) · *Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ, σήμερον γεγέννηκά σε.*

und dargestellt hat,[1]) indem er die Vermittlung der Erlösungsgnade nach ihrem Urheber (hl. Geist), Ausspender (Priester der Kirche) und Zweck (Reinigung und selige Auferstehung) schildert.

Das ist die „heilige erhabene Regel der Überlieferung," welche Clemens zur Grundlage seiner Ausführungen macht und in klarer tiefeinheitlich erkannter Gedankenreihe entwickelt. Wo immer jener *κανὼν τῆς παραδόσεως* enthalten war — vielleicht in inniger Beziehung mit dem *κανών* der Liturgie[2]) — jedenfalls führt ihn Clemens mit „allem, was für Glauben und Leben" in der Kirche „von Wert war," [3]) auf die Apostel und „durch ihre Vermittlung auf Christus zurück," gleichwie der *κανὼν τῆς λειτουργίας*[4]) in seinen Wesensbestandteilen und mit dem Rechte der Darbringung der Opfergaben auf die Apostel und durch sie auf den Herrn selbst zurückreichen muss.[5])

Wenn wir uns aber jene einheitliche Auffassung der Heilslehre seitens des hl. Clemens vergegenwärtigen, so müssen wir auch gestehen, dass sie katholisch ist.[6]) Das ist das grosse wichtige Ergebnis dieser Untersuchung: Clemens lehrt im Wesentlichen nichts anderes, als was die katholische Kirche heute lehrt. Katholisch ist sein Glaube an die heiligste Dreifaltigkeit und das Werk der Erlösung, katholisch sein Begriff von Rechtfertigung und Gnade, katholisch vor allem seine Anschauung von der Überlieferung der Wahrheit im Schoosse der lehrenden Kirche durch

[1]) Ein neuer Beweis für das Alter der Lehre, die doch einen langdauernden Bestand voraussetzt, um so tiefe Wurzeln im Herzen zu schlagen und zugleich mit jener Sicherheit und Bestimmtheit des Ausdrucks sich auszusprechen, die wir beim hl. Clemens vorgefunden haben.

[2]) Siehe Bäumer über den Canon d. Irenäus a. a. O. Probst, Liturgie, S. 29—30; Lehre und Gebet, S. 57—64.

[3]) Harnack, Dogmengesch., I, S. 320; 154 A.

[4]) 41, 1.

[5]) 40, 1 ff.; 44, 3. 4.

[6]) Siehe Brüll, „Der erste Brief des hl. Clemens", Vorrede.

deren rechtmässige Vorsteher;[1]) und es ist dabei dem Briefe der Stempel der Überzeugung aufgeprägt, dass eine wesentliche Veränderung der Wahrheit seit den Tagen der Apostel nicht eingetreten, dass jene Art der Überlieferung die Bürgschaft nicht „einer freien und mannigfaltigen,“[2]) sondern einer wunderbar einheitlichen Auffassung der evangelischen Lehre in der Kirche gewesen sei, die einen Widerspruch nicht einmal vermuten lasse. Auf dieser göttlich-apostolischen Tradition beruht aber nach Harnacks Zugeständnis[3]) „das ganze Wesen des Katholicismus“, oder vielmehr — fügen wir hinzu: das des Christentums, und diese Grundlage wird in unerschütterlicher Kraft bestehen bleiben, auch wenn einmal die kühnen Hypothesen des Berliner Gelehrten, nun von so Vielen bejubelt, von Anderen bedauert, längst, wie die mancher seiner Vorgänger, vom Lethestrom mit fortgerissen sein werden.

Nun können wir wohl das Wort eines protestantischen Forschers[4]) unserer Tage würdigen, der „von der halben Befriedigung, welche die protestantische Orthodoxie dem ersten und wichtigsten Postulat, demjenigen der religiösen Gewissheit gewährt,“ „einen doppelten Ausweg“ vorschlägt: „Entweder nach Rom, oder zur evangelischen Glaubensgewissheit Luthers!“

Was sagt der hl. Clemens dazu und mit ihm der Glaube der Kirche in Corinth und Rom seit den Tagen der Apostel? Er ruft den entzweiten Gliedern der empörten Gemeinde zu: „lasst Euch entflammen zu lebendiger Glaubensgewissheit,“[5]) doch nicht etwa nur vertrauend auf das trügerische unbeständige Gefühl des „innersten Herzens,“[6])

---

[1]) Vgl. Sohm, K. R. S. 160: „Im Kirchenrecht sind die Grundlagen des Katholizismus behauptet“.

[2]) Harnack, a. a. O., S. 156. Wie kann Harnack dann wieder von dem *κανὼν τῆς παραδόσεως* als dem „einstimmigen *κήρυγμα* der zwölf Apostel sprechen? (S. 154 A.)

[3]) A. a. O., S. 304.

[4]) Dreyer, „undogmatische Theologie“, S. 40.

[5]) 27, 3: *ἀναζωπυρησάτω οὖν ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν.*

[6]) Dreyer, a. a. O.

sondern durch „Rückkehr zur hochberühmten und erhabenen Regel der Überlieferung“; diese gewährleisten Euch aber „diejenigen, welchen mit der apostolischen rechtmässigen Sendung die treue Hut der evangelischen Lehre anvertraut ist!“ Zugleich stellt sich Clemens als praktisches Beispiel eines Mannes dar, in dessen Hand eben jene Aufgabe gelegt ist, die er als das Haupt der römischen Kirche gegenüber den Corinthern zu lösen unternimmt. Was gibt es Untrüglicheres als jene Überlieferung,[1] begründet durch die Fülle des hl. Geistes, bewährt durch das Zeugnis sturmbewegter Jahrhunderte?[2] Was verbürgt mehr die Gewissheit des Glaubens und damit den „tiefen, freudigen Herzensfrieden,“[3] als der Anschluss an die so „ruhmvoll und rechtmässig überlieferte Einmütigkeit?“[4] Durch sie mögen darum, wie Clemens im hohenpriesterlichen Gebete es ausgesprochen,[5] alle Völker erkennen, dass „Du bist der einzige Gott und Jesus Christus Dein Sohn und Wir Dein Volk und die Schafe Deiner Weide!“

---

1) 42, 3.

2) Dreyer, a. a. O. .

3) 2, 2: *Οὕτως εἰρήνη βαθεῖα καὶ λιπαρὰ ἐδέδοτο πᾶσιν καὶ ἀκόρεστος πόθος εἰς ἀγαθοποιΐαν, καὶ πλήρης Πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο.* 53, 4; 65, 1: *ὅπως θᾶττον τὴν . . εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν ἀπαγγέλλωσιν.* Procem. *χάρις καὶ εἰρήνη.*

4) 51, 2: *μᾶλλον δὲ ἑαυτῶν κατάγνωσιν φέρουσιν ἢ τῆς παραδεδομένης ἡμῖν καλῶς καὶ δικαίως ὁμοφωνίας.*

5) 59, 4: *Γνώτωσάν σε πάντα τὰ ἔθνη, ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.*



Inhaltsübersicht.



Ergänzung zu S. 76, Anm. 2. Die chronologischen Bestimmungen zu den Synoptikern behandelt Harnack in der „Literatur bis Irenäus", S. 654 ff.; 595 ff.


UNIVERSITY OF CHICAGO
21 283 696


UNIVERSITY OF CHICAGO
21 283 696